



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Współczesne filozoficzne spory o ugruntowanie praw człowieka

Author: Sławomira Ruchała

Citation style: Ruchała Sławomira. (2006). Współczesne filozoficzne spory o ugruntowanie praw człowieka. Praca doktorska. Katowice : Uniwersytet Śląski

© Korzystanie z tego materiału jest możliwe zgodnie z właściwymi przepisami o dozwolonym użytku lub o innych wyjątkach przewidzianych w przepisach prawa, a korzystanie w szerszym zakresie wymaga uzyskania zgody uprawnionego.



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Nauk Społecznych
Instytut Filozofii

Sławomira Ruchała

***Współczesne filozoficzne spory
o ugruntowanie praw człowieka***

Rozprawa doktorska
napisana pod kierunkiem
prof. dra hab. Kazimierza Ślęzki

Katowice 2006

SPIS TREŚCI:

WPROWADZENIE	4
ROZDZIAŁ I: PRAWA CZŁOWIEKA JAKO PRAWO OGÓLNOLUDZKIE I JEGO KODYFIKACJA W PRAWIE MIĘDZYNARODOWYM	11
1. U historycznych „źródeł” ugruntowania praw człowieka	11
2. Z dziejów ustawodawstwa praw człowieka	16
3. Początki międzynarodowej ochrony praw człowieka	25
4. Współczesna ochrona praw człowieka	29
4.1. Podstawy uniwersalnego systemu ochrony praw człowieka ONZ	31
4.2. Regionalne systemy ochrony praw człowieka	40
4.3. Państwowy system ochrony praw człowieka na przykładzie <i>Konstytucji RP</i>	45
4.4. Ochrona praw człowieka przez organizacje pozarządowe	50
4.5. Prawa człowieka w dokumentach społecznej nauki Kościoła	55
ROZDZIAŁ II: PRAWO A PRAWA CZŁOWIEKA	68
1. Rozróżnienie terminów: <i>ius</i> i <i>lex</i>	68
1.1. Uprawnienie- <i>ius</i>	69
1.2. Norma prawna- <i>lex</i>	72
2. Prawo naturalne i związane z nim problemy	74
2.1. Rozróżnienie pojęć „natura”, „prawa naturalne”, „prawa natury”	76
2.2. Przykładowe klasyfikacja doktryn prawa naturalnego	80
3. Źródła prawa	83
3.1. Źródła prawa naturalnego	84
3.2. Źródła prawa stanowionego	85
4. Rozumienie terminu „prawa człowieka”	88
ROZDZIAŁ III: GENERACJE PRAW CZŁOWIEKA	93
1. Pierwsza generacja praw człowieka – prawa osobiste i polityczne	94
1.1. Przyjęta koncepcja filozoficzna u podstaw praw wolnościowych	96
1.2. Prawa: do życia i własności jako podstawa praw I generacji	105
2. Druga generacja praw człowieka – prawa gospodarcze, socjalne i kulturalne	110
2.1. Przyjęta koncepcja filozoficzna u podstaw rozumienia równości	112
3. Trzecia generacja praw człowieka – prawa solidarnościowe	118
3.1. Przyjęta koncepcja filozoficzna u podstaw rozumienia praw solidarnościowych	124

ROZDZIAŁ IV: UGRUNTOWANIE PRAW CZŁOWIEKA W PERSPEKTYWIE SPORÓW FILOZOFICZNYCH O „CZŁOWIECZEŃSTWO”, „GODNOŚĆ” I „PODMIOTOWOŚĆ”	130
1. Przyczyny i skutki kryzysu człowieczeństwa	133
1.1. Człowiek a nowożytny indywidualizm	135
1.2. Człowiek a totalitaryzmy	141
1.3. Człowiek a kultura i religia	146
1.4. Człowiek a nauka i technika	152
1.5. Człowiek a proces globalizacji	156
2. U podstaw rozumienia człowieczeństwa, godności i podmiotowości	159
2.1. Ku rozumieniu człowieczeństwa	161
2.2. Ku rozumieniu godności człowieka	170
2.3. Ku rozumieniu podmiotowości człowieka	177
3. Próby wyjścia z impasu	181
ROZDZIAŁ V: CZY ISTNIEJE WSPÓLNY RDZEŃ FILOZOFICZNYCH UGRUNTOWAŃ PRAW CZŁOWIEKA?	188
BIBLIOGRAFIA	206

WPROWADZENIE

Kilka uwag o prawach człowieka. W dobie toczących się wojen, problemu współczesnego niewolnictwa, globalnego przeludnienia czy dyskryminacji religijnej i płciowej nie dziwią nikogo dyskusje nad prawami człowieka – dyskusje przebiegające w klimacie poczucia ich głębokiego i wielowymiarowego kryzysu.

Idea praw człowieka występuje we wszystkich dziedzictwach kulturowych, systemach społecznych, cywilizacjach i religiach świata. Rozważania nad ich źródłem, próba zdefiniowania tych praw, szukanie odpowiedzi na pytania: czym one są, czy w ogóle istnieją, pojawiały się i pojawiają w koncepcjach większości filozofów zajmujących się antropologią, etyką, koncepcjami społeczeństwa czy państwa.

W interdyscyplinarną debatę nad problem praw człowieka, która jeszcze do niedawna toczyła się przede wszystkim w środowiskach naukowych, coraz częściej włączają się media masowe, które wielokrotnie w sposób powierzchowny – niejednokrotnie zatracając granicę pomiędzy faktem a opinią, czy pomijając płaszczyzny i poziomy dyskusji – informują nas o złamaniu kolejnego prawa w stosunku do indywiduum X czy społeczności Y. Do burzliwego strumienia informacji o prawdziwym czy rzekomym łamaniu praw człowieka włącza się także w coraz bardziej istotny sposób Internet.

Prawa ludzkie stanowią także kryterium oceny politycznej oraz etycznej (m.in. podczas oceny współczesnych systemów politycznych), pozostają również ważną przesłanką w dyskusjach na temat miejsca religii w świecie, roli współczesnej kultury (szczególnie tej preferującej inny system wartości niż Zachodni), roli i zakresu kompetencji władzy, czy na temat samego człowieka. Pomimo ciągłych polemik nie udało się jednak stworzyć ani jednolitej koncepcji tych praw, ani ich jednolitej definicji, nie mówiąc już o jednym stałym ich katalogu.

Problemem dyskusyjnym i dyskutowanym jest także kwestia: czy jedynym twórcą praw człowieka jest państwo, czy może jest tak, że one po prostu istnieją, a zadaniem i obowiązkiem państwa jest ich ochrona i przestrzeganie?

Pytania stawiane pod adresem praw człowieka, a dotyczące ich zakresu, obowiązywalności czy w końcu podstawy i sensu ich istnienia nie powinny nikogo dziwić i pewnie nie dziwią, ale co z tych pytań i rozważań dla indywidualnego człowieka wynika? Czy nieustająca dyskusja nad tymi prawami wystarczy, aby zostały one powszechnie i bezwarunkowo uznane, nie wspominając już o powszechnym ich przestrzeganiu?

Trochę z zaniepokojenia spowodowanego współczesną sytuacją polityczną, ekonomiczną czy religijną, a trochę z przekory, którą wywołuje obserwacja ciągłych bezowocnych prób wyjścia z zaistniałych kryzysowych sytuacji, w których prawa człowieka spychane są na plan dalszy bądź stanowią tylko ideologiczne hasła bez pokrycia, autorce rozprawy nasuwa się pytanie: po co w ogóle nam prawa człowieka, skoro tak często są one lekceważone i łamane? Może jest tak, jak w swoim artykule zatytułowanym właśnie *Po co nam prawa człowieka* napisał Leszek Kołakowski, iż „[d]oktryna praw człowieka upowszechnia w naszej cywilizacji atmosferę nieskończonych roszczeń ubranych w język tych praw. Czegokolwiek sobie życzę, czegokolwiek bym chciał, mniemam, że mi się to należy na mocy praw człowieka”¹. Jeżeli tak rzeczywiście jest, to czy należy w ogóle podejmować się kolejnych dyskusji nad prawami człowieka, czy może poprzestać na tym, co do tej pory zostało na ten temat powiedziane i napisane. W perspektywie zwątpienia w ideę praw człowieka korci jednak chęć wniesienia choćby kolejnego drobnego wkładu w pozytywne nad nimi rozważania.

W namyśle nad prawami człowieka na pewno należy pochylić się głębiej nad pojmowaniem podmiotu owych praw – człowieka. Zdaniem autorki bowiem tylko z perspektywy bytu ludzkiego możliwa jest konstruktywna i sensowna debata nad tak specyficznym problemem. O tym, jakie mogą być konsekwencje lekceważącego potraktowania świadczą chociażby przerażające doświadczenia drugiej wojny światowej. Dlatego najważniejsze dokumenty mające chronić człowieka – zarówno te posiadające już wartość historyczną, jak i współcześnie obowiązujące – odwołują się na wstępie (jakoby ku przestrodze) do wydarzeń z przeszłości podając przyczyny łamania praw człowieka², a po drugie powołują się na jednostkę ludzką, jej człowieczeństwo i godność³, a szczególnie wynikające z nich atrybuty tj. podmiotowość, wolność czy równość. Tak więc każdy filozoficzny spór wokół podstaw obowiązywalności praw człowieka powinien dotyczyć (i najczęściej dotyczy) pojmowania samego człowieka lub *sensu stricte* człowieczeństwa jako zespołu pewnych cech, dzięki którym, każdy

¹ L. Kołakowski, *Po co nam prawa człowieka*, „Gazeta wyborcza”, 25-26 X 2003, s. 13.

² Na łamanie praw człowieka zwraca już uwagę na przykład francuska *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* z 1789r., gdzie w uroczystym wstępie czytamy: „(...) zwarzywszy, że nieznajomość, zapomnienie, czy lekceważenie praw człowieka są jedynymi przyczynami nieszczęść publicznych i korupcji rządów (...); zaś w Preambule *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z 1948r. podkreśla się, iż: „(...) zwarzywszy, że brak poszanowania i pogarda dla praw człowieka doprowadziły do aktów barbarzyństwa, które wstrząsnęły sumieniem ludzkości (...)”. Również dokumenty państwowe we wstępach do ustaw zasadniczych podkreślają przyczyny konieczności ochrony praw człowieka, nie jest tu wyjątkiem obecna *Konstytucja RP* „(...) pomni gorzkich doświadczeń z czasów, gdy podstawowe wolności i prawa człowieka były w naszej Ojczyźnie łamane (...)”. *Prawa człowieka. Wprowadzenie. Wybór źródeł*, K. Motyka, Lublin 2004, s.119, 125, 285.

³ Na przykład w 1 art. *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* czytamy: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w swojej godności i swych prawach”. Tamże, s. 125.

indywidualny człowiek z osobna posiada –przynależne jednostce ludzkiej i tylko jednostce ludzkiej – prawa.

Zdziwić może fakt, iż rozważania zawarte w rozprawie nie skupiły się wokół analizy współczesnych filozoficznych koncepcji (stanowisk) dotyczących praw człowieka. Autorce wydało się jednak, że takie podejście do problemu po pierwsze stałoby się tylko kolejnym (mniej lub bardziej udanym) powtórzeniem już istniejących opracowań na powyższy temat, po drugie nie dałoby wyczerpującej odpowiedzi na tezy postawione w pracy, jak również nie byłoby zgodne z tematem samej rozprawy.

Tak więc, sposób podejścia do zagadnienia praw człowieka oraz cały tok rozumowania zmierzający do odpowiedzi na postawione w rozprawie pytania – tj. *dlaczego powszechne uznanie praw człowieka nie łączy się z ich powszechnym ugruntowaniem; czy pomimo różnic w ugruntowaniu praw człowieka, jest coś wspólnego, coś co można przelożyć na wszystkie koncepcje* – skupił się wokół znaczenia terminu „ugruntowanie”. Przyjęcie najbardziej podstawowego rozumienia tego terminu a znaczącego tyle, co „**oparcie na trwałych podstawach**”⁴ skłoniło autorkę do poszukiwania rozwiązań współczesnych filozoficznych sporów o prawa człowieka na płaszczyznach z jednej strony najbardziej newralgicznych dla czasów współczesnych (tj. kultury, religii, etyki, prawa czy polityki), z drugiej natomiast płaszczyznach mogących stanowić jedyną trwałą podstawę, a tym samym gwarancję dla owych praw. Specyfika podjętego zagadnienia skłania także, aby w odniesieniu do podjętych rozważań rozpatrzyć problem zarówno z perspektywy historycznej, jak i systematycznej.

Wychodząc z założenia, że do pełnej interpretacji, ukazania integralności i uniwersalnego charakteru praw człowieka konieczne jest uwzględnienie dyskusji na trzech obszarach, mianowicie: ich **podstaw, treści i realizacji**, autorka w powyższej rozprawie w poszczególnych częściach traktować będzie o jednym z przedstawionych elementów.

Rozdział pierwszy pt. *Prawa człowieka jako prawo ogólnoludzkie i jego kodyfikacja w prawie międzynarodowym* stanowi punkt wyjścia dla wszelkich rozważań dotyczących ugruntowania praw człowieka, jak również jest potwierdzeniem tej części tezy, która mówi o powszechnym uznaniu praw człowieka na płaszczyźnie praktycznej tj. na gruncie prawa międzynarodowego i organizacji międzynarodowych.

Rozważania I rozdziału autorka celowo rozpoczyna od historycznego spojrzenia na problem praw człowieka, aby ukazać, iż ochrona praw ludzkich ma swój początek nie w XVII w., tj. wraz pojawieniem się terminu „prawa człowieka”, lecz dużo wcześniej. Już początki

⁴ M. Szymczak (red.), *Słownik języka polskiego*, t. 3, Warszawa 1981, s. 586.

myśli filozoficznej oraz pierwsze koncepcje prawa naturalnego (np. Platon, Arystoteles, Cyce-
ron) wskazują bowiem na człowieka jako szczególnego rodzaju byt, który należy chronić.

Zadaniem tej części pracy jest także, w miarę całościowe, przedstawienie problemu praktycznej realizacji praw człowieka na przestrzeni dziejów i współcześnie poprzez ukazanie prób ideowego odniesienia współczesnych międzynarodowych dokumentów do historycz-
nych podstaw, takich jak *Dekalog* czy *Francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* (1789r.) oraz omówienie aktualnej sytuacji urzeczywistnienia praw ludzkich na płaszczyźnie międzynarodowej.

Rozważania pierwszego rozdziału wskazują na kierunek dalszych analiz. Wszelkie dokumenty, które stanowią praktyczną podstawę ochrony indywidualnych jednostek, jak i całych społeczności, zasadzają się na teoretycznych podstawach tj. rozumieniu prawa, praw człowieka czy rozwiązaniach dotyczących ontycznej struktury człowieka. Tak też autorka w kolejnych częściach pracy przechodzi do rozważań zasadniczych, tj. szukania stałego ugruntowania praw człowieka w perspektywie toczących się dyskusji na gruncie filozofii prawa, antropologii filozoficznej, filozofii kultury czy etyki, a wymagających uwzględnienia określonego rozumienia prawa, kultury oraz wizji człowieka, jego aktywności, możliwości i warunków pełnego rozwoju.

Tak zatem rozdział drugi pt. *Prawo a prawa człowieka* traktuje o prawnym rozumieniu treści praw człowieka, z czym łączy się przyjęcie takiej definicji prawa, która z góry nie będzie przekreślała dyskusji nad powszechnością i przyrodzonością praw ludzkich i nie ograniczy ich rozumienia na przykład do samych wolności. Uznanie praw człowieka jako szczególnego prawa (uprawnienia) a także współczesna polemika pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami praw człowieka skłoniła autorkę do bliższego przyjrzenia się dyskusji pomiędzy propagatorami koncepcji prawa naturalnego a szkołami pozytywizmu prawnego. Przegląd stanowisk (przy całej swojej różnorodności ujęć) z jednej strony pozwolił wydobyć ich mocne i słabe strony, z drugiej natomiast ukazał konieczność szukania odpowiedzi na pojawiające się pytania u samych źródeł praw człowieka – w jego filozoficznych podstawach i założeniach.

Przy szukaniu podstaw praw człowieka autorce istotne wydało się także ukazanie różnic związanych z uzasadnieniem ludzkich praw. Przykładem może być tu problem z doprecyzowaniem znaczenia terminów „prawo naturalne” i „prawo natury”.

W całej dyskusji nad filozoficznymi podstawami praw człowieka ważna jest także odpowiedź na pytanie, jak pojmujemy prawa natury: czy jako prawa kosmosu, czy jako uzasadnienie działań moralnych, czy może jako naturę człowieka? Dyskusja nad tezami o istnieniu

prawa naturalnego jest o tyle ważna, że w historii znane są przypadki przeciwstawienia się obywateli państwu na podstawie prawa naturalnego, a także sądenia w oparciu o owe prawa. Przykładem pierwszego może być Rewolucja Francuska i ogłoszona w 1789 r. *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* powołująca się na przysługujące człowiekowi naturalne prawa, zaś drugiego – proces norymberski osądzający zbrodniarzy hitlerowskich poprzez odwołanie się do prawa naturalnego.

W tej części pracy wylania się także aspekt źródeł ludzkich praw, które można wywieść bądź to z istoty człowieka, bądź to rozumu ludzkiego, bądź ludzkiej godności czy wreszcie z Boga. Zasadna wydaje się więc próba klasyfikacji teoretycznych uzasadnień praw człowieka oraz znalezienia takiego całościowego ujęcia i ugruntowania praw ludzkich, które z góry nie stanie się punktem wyjścia do krytyki praw człowieka jako takich czy chociażby pretekstem do przyjęcia niektórych typów praw, a w konsekwencji do negacji innych. Pojawia się też tutaj próba odpowiedzi na pytanie, w jakiej relacji do prawa w ogóle znajdują się prawa człowieka.

W trzeciej części pracy pt. *Generacje praw człowieka* podjęta zostaje próba systematycznego i wyczerpującego ujęcia katalogu praw ludzkich, ja także przeprowadza się analizę „historycznej ewolucji” poszczególnych grup praw – ewolucji, która jeszcze najprawdopodobniej przez jakiś czas toczyć się jeszcze będzie dalej.

Natomiast celem przeprowadzonej przez autorkę szczegółowej analizy praw człowieka poprzez pryzmat stojących za nimi wartości jest ukazanie sposobu podejścia jak i akcentowania poszczególnych grup praw przez główne współczesne doktryny społeczno-polityczne. Nie bez znaczenia bowiem – dla praw człowieka i ich respektowania – jest sposób rozumienia takich wartości, jak wolność, równość, solidarność przez najważniejszych adresatów tych praw tj. państwo czy drugiego człowieka.

Rozważania przeprowadzone w trzech pierwszych rozdziałach ukazują, że zarówno w obszarze realizacji praw człowieka, jak i ich treści, działania zmierzające do ochrony indywidualnego człowieka oraz całych społeczności są nieustannie podejmowane. Namacalnym tego dowodem są coraz to nowe dokumenty chroniące prawa człowieka, jak również rozrastający się katalog owych praw. Niezaprzeczalnym faktem więc jest, że na powyższych płaszczyznach państwa, jak i społeczności międzynarodowe, dążą do coraz mocniejszego zabezpieczenia człowieka przed wszelkimi sytuacjami, które mogą stać się powodem do złego jego traktowania zarówno ze strony państwa, jak i drugiego człowieka. Zupełnie inną kwestią natomiast jest odpowiedź na pytanie – co autorka stara się uczynić w dalszych rozważaniach –

czy takie działania nie prowadzą mimo wszystko do osłabienia samej idei praw człowieka, a tym samym osłabienia ochrony bytu ludzkiego.

Kierując się przyjętym na początku pracy tokiem rozumowania (tj. szukania ugruntowania praw człowieka na płaszczyźnie ich realizacji, treści i podstaw), jak również w nadziei znalezienia trwalszego niż w prawie stanowionym ugruntowania praw człowieka, pozostaje rozpatrzenie problemu praw człowieka w sferze ich podstaw tj. filozoficznych przesłanek leżących u ich źródeł. Tak więc, rozdział czwarty pt. *Ugruntowanie praw człowieka w perspektywie sporów filozoficznych o „człowieczeństwo”, „godność” i „podmiotowość”* skupia się wokół samego człowieka i problemów z nim związanych.

Rozpoczęcie rozważań czwartej części rozprawy od zarysowania współczesnego kryzysu świata na głównych jego płaszczyznach tj. politycznej, ekonomicznej, kulturalnej czy religijnej z jednej strony po raz kolejny podkreśla potrzebę istnienia praw człowieka, z drugiej natomiast wyraźnie wskazuje na główny podmiot tych praw – tj. samego człowieka.

Przy analizowaniu poszczególnych sfer ludzkiego życia poprzez pryzmat przyczyn osłabienia lub całkowitego odrzucenia idei praw człowieka niebezzasadne okazuje się spojrzenie na owe prawa z punktu widzenia pytania, czy nie jest tak, że dyskusja nad prawami człowieka i ich ugruntowaniem pojawia się dopiero wraz z wadliwym funkcjonowaniem którejś ze sfer ludzkiego życia? Czy więc zwykła zależność (wyraźnie dostrzegana) ludzkich praw od owych płaszczyzn nie osłabia tych praw?

Niebagatelny problem, jaki się w następstwie tak postawionych pytań pojawia, jest kwestia samego człowieka i jego rozumienia. Jak bowiem należy potraktować byt ludzki, aby prawa, które mu przysługują z racji jego człowieczeństwa, były oczywiste i nie wymagały dodatkowych uzasadnień i coraz bardziej szczegółowej jurysdykcji. Wykazane problemy współczesnego świata, jak również nagminne nieprzestrzeganie praw ludzkich lub całkowite ich nieuznawanie skłaniają do refleksji nad człowiekiem, jego człowieczeństwem, a także godnością i podmiotowością, czyli tymi atrybutami, które uznaje się za podstawę i gwarant istnienia praw człowieka.

Systematyczne ukazanie problemu praw człowieka w perspektywie współczesnego ich ugruntowania staje się podstawą rozdziału V, w którym autorka rozprawy próbuje sformułować odpowiedzi na pytania: *Dlaczego powszechne uznanie praw człowieka nie łączy się z równie powszechnie podzielanym jednym ich ugruntowaniem? Czy pomimo różnic w ugruntowaniu praw człowieka jest coś wspólnego, co można odnieść do wszystkich pozytywnych koncepcji tych praw?* Odpowiedzi nie dla każdego Czytelnika okazują się zapewne zaskakujące, chodziło jednak o to, aby udzielone zostały na gruncie w miarę wszechstronnej

analizy toczących się wokół praw człowieka dyskusji, a nie li tylko domysłów, z którymi nader często mamy do czynienia w bardziej politycznie zorientowanej części literatury przedmiotu. Pojawiają się kolejne znaki zapytania, prowadzące poza ramy obszaru badawczego wytyczonego dla niniejszej rozprawy, na nich jednak niestety autorka zmuszona jest zakończyć niniejszą pracę.

ROZDZIAŁ I

PRAWA CZŁOWIEKA JAKO PRAWO OGÓLNOLUDZKIE I JEGO KODYFIKACJA W PRAWIE MIĘDZYNARODOWYM

1. U historycznych „źródeł” ugruntowania praw człowieka

Wprawdzie w myśli humanistycznej początek powstania terminu „prawa człowieka” umiejscowia się w wieku XVII, ale idea ludzkich praw istniała rzecz jasna wcześniej. Poszczególne wątki dotyczące rozwoju ludzkich praw i ich rodzajów można odnaleźć już w starożytności, a potem oczywiście w średniowieczu. Jednakże w przypadku praw człowieka, w przeciwieństwie do innych dziedzin prawa, pokonywaną przez nie drogę rozwoju – od idealizacji przez pozytywizację po realizację – można uznać za bardzo długą i skomplikowaną. W tym miejscu należałoby także zaznaczyć, że „źródła” idei praw człowieka, a więc ich rodziny i rozwój, wywodzą się z kręgu cywilizacji europejskiej, której wyznacznikiem, w dużej mierze, były zarówno myśl judeochrześcijańska, jak i rzymskie rozumienie prawa czy greckie pojęcie piękna. Przede wszystkim jednak prawa człowieka wiązane były z ideą prawa naturalnego, różnie pojmowanego.

Nie należy także zapominać, że w historiografii prawniczej natrafia się także na pogląd, zgodnie z którym szukanie korzeni nowożytnych koncepcji praw człowieka w polityczno-prawniczej myśli świata antycznego jest nieporozumieniem, gdyż współczesny indywidualizm jest wręcz nie do pogodzenia z tamtą myślą.

Poczynając od wieków starożytnych, idee związane z prawami człowieka były przedmiotem refleksji etycznej, a w szerszym ujęciu myśli społecznej. Wielu myślicieli wskazuje na *Kodeks Hammurabiego* jako na pierwszy dokument podejmujący problematykę ludzkich praw. Według Kodeksu, to na władcy spoczywał obowiązek strzeżenia sprawiedliwości, polegającej na ochronie słabszych przed silniejszymi⁵.

Zwolennicy nurtu personalistycznego, jako spadkobiercy tomizmu, wskazują natomiast na ścisły związek prawa naturalnego, a tym samym praw człowieka, z *Dekalogiem*, który wyraża się w tym, że zarówno prawo naturalne jak i *Dekalog* stoją na straży dobra wspólnego. Poza tym – podkreślają - *Dekalog* wskazuje na pole powinności gwarantujące realizację tego dobra⁶. Jak zauważa M. A. Krapiec, w *Dekalogu* znajdujemy zarówno treści dotyczące reli-

⁵ R. Kuźniar, *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2004, s. 19.

⁶ Przez dobro wspólne rozumie się tu zarówno: dobra osobowe (prawda, dobro moralne, piękno), dzięki którym człowiek realizuje się jako osoba oraz wartości (godność, podmiotowość oraz zupełność) ukazujące człowieka jako cel wszelkich działań, jako podmiot prawa oraz jako byt autonomiczny i zupełny. Są nimi również dobra witalne (życie biologiczne człowieka, świat roślin i zwierząt), dobra kulturowe, instytucje społeczne (rodzina,

gijnego życia jednostki ludzkiej i jej stosunku do Boga, jak i aspekty odnoszące się do sposobu zachowania w stosunku do drugiego człowieka. Nakazy dotyczące Boga i szacunku wobec rodziców sformułowane są w języku pozytywnym, natomiast pozostałe w języku negatywnym i obowiązują one „zawsze i wszyskich”⁷. Jeśli przyjmiemy za dobra osobowe człowieka, jak również za ostateczny cel ludzkiego działania, absolutną prawdę, absolutne dobro i absolutne piękno, to pierwsze trzy przykazania ukażą się nam jako dotyczące dóbr duchowych, umożliwiających zarówno człowiekowi, jak i wspólnocie, poznanie i ukazanie Najwyższego Dobra. Natomiast przykazania IV-X – w postaci praw negatywnych, wskazują na człowieka, rodzinę (nie cudzołóż!), życie (nie zabijaj!), własność prywatną (nie kradnij!), nie pożądaj rzeczy drugiego!), itp.

Dekalog ukazuje nie tylko obszar dóbr osobowych, stanowiących o egzystencji człowieka, ale również wypływające z ludzkiej natury powinności człowieka w stosunku do społeczeństwa, jak również powinność państwa, władzy rządzącej oraz samej społeczności w stosunku do konkretnej osoby (zasada pomocniczości). Nie należy traktować jednak *Dekalogu* jako „recepty”, która zwalniałaby człowieka od rozpoznania właściwego dla niego dobra, lecz raczej jako pomoc we właściwym rozpoznaniu. Dopiero takie podejście pozwoli na zrealizowanie tego, co jest jego celem, tj. na autonomiczny rozwój bytu osobowego⁸. Poza tym *Dekalog* wiąże tylko w sumieniu, nie można na jego podstawie wystąpić do sądu z pozwem o złamaniu prawa.

Zarówno *Talmud*, jak i *Pismo Święte*, podkreślają na swoich kartach konieczność realizacji idei równości, przyrodzonej godności człowieka, pokoju i sprawiedliwości w stosunkach międzyludzkich. W *Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, w Liście św. Pawła do Galatów czytamy: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteśmy kimś jednym w Chrystusie Jezusie”⁹. Zaś o niedopuszczalności stosowania przymusu fizycznego wobec ludzi wolnych przypominają nam sceny uwięzienia św. Pawła opisane w *Dziejach Apostolskich*: „Gdy już związano Pawła rzemieniami, zagadnął on stojącego obok centuriona ”Czy wolno wam obywatela rzymskiego, i to bez wyroku sądowego, biczować?” Usłyszawszy to centurion pobiegł do

szkoła, Kościół, państwo), itp. Por. A. Maryniarczyk, *Dekalog a prawo naturalne*, „Człowiek w Kulturze”, 3/1994, s. 133-151; K. Wroczyński, *O źródłach treści praw człowieka*, „Człowiek w Kulturze”, 11/1998, s. 163-165.

⁷ M. Krapiec, *O ludzką politykę!*, Katowice 1995, s. 139.

⁸ A. Maryniarczyk, *Dekalog a...*, s. 137.

⁹ *Pismo Święte Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, Poznań 1995, Ga III,28.

trybuna i doniósł mu o tym mówiąc. „Co ty robisz? Człowiek ten jest przecież obywatelem rzymskim!” (...) Natychmiast więc odstępiono od zamierzonych tortur”¹⁰.

W starożytności koncepcja prawa naturalnego koncentrowała się wokół dwóch pojęć: *nomosu* – odnoszącego się do samorządności, praktyk związanych z życiem społecznym i *fysis (physis)* – odnoszącej się do tego, co niezmiennie tj. do rzeczywistości, natury)¹¹. Można także mówić o obowiązkach i prawach człowieka sytuujących się w obrębie dwóch typów praw – praw naturalnych (*dike*) i praw związku społecznego (*nomos*)¹².

Rozważania na temat praw człowieka można znaleźć już w pismach Platona. Podstawowymi kryteriami, z którymi zgodne muszą być prawa wydawane przez społeczeństwo, są sprawiedliwość i dobro wspólne. Bowiem „nie są prawdziwymi prawami prawa, które są ustanowione nie ze względu na dobro wszystkich w całym państwie. Bo tych, których korzyść mają one na celu, my nazywamy „rokoszanami” a nie obywatelami”¹³. Platońska teoria prawa naturalnego obowiązywała jedynie prawodawcę (ewentualnie przedstawicielskie elity społeczne), gdyż on to ustanawiając prawo winien był zwracać uwagę na sprawiedliwość. Od przeciętnych obywateli wymagano jedynie nieingerowania własnym sumieniem i rozumem w sprawy publiczne regulowane przez prawo, lecz – jak pisze Platon – „jednym głosem i płynącym jakby z jednych ust zgodnie głosić, że w waszych prawach wszystko jest dobre”¹⁴.

W filozofii greckiej na prawa człowieka, w szczególności na ideę sprawiedliwości, wskazywał także Arystoteles. Według niego istniała zbieżność interesów człowieka i społeczeństwa oraz zbieżność prawa naturalnego i praw społeczności politycznej wyrażająca się w pielęgnowaniu tego, co sprawiedliwe, słuszne i prawe. Zrozumienie naturalnej sprawiedliwości i naturalnej słuszności (dostrzeganych i pożądaných przez rozum ludzki jako dobro) stanowiło podstawę ludzkiego postępowania normowanego prawem¹⁵. Arystoteles także ukazał, że prawo stanowione nie jest prawem najwyższym. Zwrócił uwagę, iż przepisy prawa nie spełniają zawsze rzeczywistej funkcji prawa, toteż „lepszy jest człowiek, który woli przestrzegać i żyć raczej zgodnie z prawami niepisanymi niż z przepisami prawa”¹⁶. Jak wiadomo, w jego koncepcji prawa nie było jednak miejsca dla niewolnika jako także osoby ludzkiej.

¹⁰ Tamże, Dz. Ap. XXII, 25-29.

¹¹ S. Buckle, *Prawo naturalne*, [w:] *Przewodnik po etyce*, Singer P. (red.), Warszawa 2000, s. 200.

¹² K. Wroczyński, *O źródłach treści praw człowieka*, „Człowiek w Kulturze”, 11/1998, s. 165-166.

¹³ Platon, *Prawa*, przekł. M. Maykowska, Warszawa 1960, 715b.

¹⁴ Tamże, 634.

¹⁵ Por. M. A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986, s. 64-66.

¹⁶ Arystoteles, *Retoryka*, przekł. H. Podbielski, 1375b, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001, s.358.

Stoicy znani byli jako propagatorzy naturalnej wolności i równości, a także wyższości praw naturalnych nad prawem stanowionym. Filozofia stoicka znalazła bezpośredni wyraz w myśli Cyserona, który stwierdził, że „[r]eczywiste prawo to zatem prawdziwa roztropność zgodna z naturą, odwieczna i obecna w każdym człowieku, która jest władcym głosem obowiązku i stanowczym ostrzeżeniem przed zbrodnią. Nie na darmo wydaje polecenia i stawia zakazy szlachetnym, ale podli nic sobie z tego nie robią. Wspomnianego prawa nie godzi się zmienić, zastąpić jego postanowień innymi lub całkiem znieść, senat ani ogół obywateli nie zwolnią nas z jego przestrzegania.”¹⁷

To w świetle tego prawa wszyscy ludzie są równi, ale nie siłą fizyczną czy wiedzą, lecz równi w zdolności odróżniania sprawiedliwości od niesprawiedliwości, tego, co słuszne, od niesłusznego. Cyseron zwrócił również uwagę, że prawo naturalne może ulec w człowieku wypaczeniu lub częściowemu zatarciu. „Tak się szerzy zepsucie spowodowane upadkiem obyczajów, że gasną przyrodzone iskierki dobra, a przeciwne mu wady ujawniają się i rosną w siłę. Gdyby ludzie, posłuszni głosowi natury, kierowali się zasadą, wedle której (jak mówi poeta) *człowiekiem jestem i nic, co ludzkie nie jest mi obce*¹⁸, wszyscy jednakowo szanowaliby prawo”¹⁹. Koncepcja prawa naturalnego Cyserona odnosiła się do rozumnej natury człowieka, gdzie samo prawo było podstawowym prawym rozumem, nakazującym dobro i prawość. Wymienił on także podstawowe predyspozycje natury zwierzęcej, które można uznać za swoiste prawo natury, a które posiadał człowiek jako zwierzę, ale także jako byt rozumny górujący nad zwierzętami i jako jedyny będący, w sensie właściwym, podmiotem prawa²⁰.

Dla św. Augustyna prawo stanowione (doczesne) mogło uchodzić za sprawiedliwe tylko wtedy, gdy zostało wywiedzione z prawa naturalnego, które swoje źródło miało w prawie wiecznym jako najwyższym źródle praworządności i sprawiedliwości. Na prawie naturalnym oparł swoje koncepcje pokoju i porządku w stosunkach międzyludzkich, które stanowiły główną funkcję prawa doczesnego²¹.

Antyczną ideę praw naturalnych kontynuowali myśliciele okresu średniowiecza m.in. św. Tomasz z Akwinu, Duns Szkot czy Wilhelm Ockham. Propagatorzy nurtu intelektualistycznego, jak i nurtu woluntarystycznego²² ujmowali prawo w perspektywie teologicznej.

¹⁷ Marek Tulliusz Cyseron, *O państwie*, ks. III, XXII, 33, [w:] M. T. Cyseron, *O państwie, O prawach*, przekł. I. Żółtowska, Kęty 1999, s. 71-72.

¹⁸ Terencjusz, *Heautontimorumenos (Samoudręczyciel)*, wers 77. Publiusz Terencjusz Afer – (ok. 190 – ok. 150 przed Chrystusem), komediopisarz rzymski.

¹⁹ Marek Tulliusz Cyseron, *O prawach...*, ks. I, XII, 33.

²⁰ Por. M. A. Krapiec, *Człowiek i prawo...*, s. 67-70.

²¹ R. Tokarczyk, *Filozofia prawa*, Lublin 2004, s. 92-94.

²² Na myśl filozoficzną i teologiczną średniowiecza wpłynęła w dużej mierze dyskusja pomiędzy intelektualizmem (św. Tomasz z Akwinu) i woluntaryzmem (Duns Szkot). Nurt woluntaryzmu głosił pierwszeństwo woli

Źródła prawa, będących partycypacją prawa natury w prawie boskim, upatrywali w osobowym Bogu, zaś istotę prawa dostrzegali bądź w prawie intelektu bądź w woli boskiej. Ideą grzechu pierworodnego, będącego konsekwencją nieposłuszeństwa nakazom boskim, posłużyli się natomiast dla zaakcentowania słabości ludzkiej natury, a także słabości ludzkich praw²³.

W średniowiecznej Europie za autora podstawowych idei prawa naturalnego uznaje się św. Tomasz z Akwinu. Według Akwinaty prawo naturalne było naturalne, ponieważ zgadzało się z naturą ludzką. Jak sam pisał, „cokolwiek (...) sprzeciwia się porządkowi rozumu, tym samym sprzeciwia się naturze człowieka jako człowieka. To zaś, co jest zgodne z rozumem, jest zgodne z naturą człowieka jako człowieka”²⁴. Człowiek jako byt rozumny, według Tomasza, jest zdolny do kierowania zarówno własnym poznaniem rzeczywistości, jak i własnym w niej działaniem. Ludzka zdolność działania opierająca się na zasadzie niesprzeczności upewnia człowieka, iż coś nie może zarazem być i nie być. Zasada ta przenika także ludzkie działanie, wyrażając się w maksymie „Dobro należy czynić, zła należy unikać”²⁵. Tomasz wielokrotnie zwracał też uwagę na to, iż człowiek jest kimś więcej niż tylko częścią swojej wspólnoty oraz na to, że nierozpoznanie tego faktu czyni rozum ludzki niezdolnym do poznania prawdy prawa naturalnego. Według Akwinaty ludzka zdolność rozróżnienia dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, powinna mieć odzwierciedlenie w prawie stanowionym. Ta pierwotna zdolność pozwala rozpoznać bezprawie egzekwowane przez władzę publiczną w prawie stanowionym. „Prawo stanowione tylko w takim stopniu jest autentycznym prawem, w jakim zakorzenione jest w prawie naturalnym; jeśli zaś w czymś kłóci się z prawem naturalnym, nie będzie już prawem, lecz niszczeniem prawa”²⁶. Zdaniem Tomasza ogólna zasada prawa naturalnego (dobro należy czynić a zła unikać) realizuje się w szczególnych prawach stanowionych w dwojaki sposób. Po pierwsze, na wzór dedukcji logicznej – tak są wyprowadzane prawa zakazujące czynienie zła. W tym przypadku prawodawca szuka

wobec rozumu, co bardzo uwiadamia myśl filozoficzna Dunska Szkota. On to twierdził, że najwyższą władzą człowieka jest wola, która jest jedyną przyczyną chcenia, zaś poznanie istniejące po woli, jest najwyższym warunkiem, a nie przyczyną decyzji. Natomiast św. Tomasz będąc przedstawicielem intelektualizmu zakładającego pierwszeństwo intelektu wobec woli, uznał za pierwszy atrybut Boga – rozum. Także człowiek, według niego, obdarzony najwyższą władzą czyli rozumem, po pierwsze łączył się za pomocą rozumu po śmierci z Bogiem, po drugie to rozum dyktował także jak należy postąpić, a roztropność jako cnota rozumu była najwyższą z cnót naturalnych. Choć podbudowana przez wolę, to jednak decyzja także, według Akwinaty, była aktem rozumu. Św. Tomasz jednak docenił również siłę woli, której nadrzędność uznawał w akcie poznania Boga, gdzie wola jego miłowania stała się wyżej od chęci jego poznania. Por. J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 131-143.

²³ Tamże, s. 97-98.

²⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, I-II, kw.71, art.2; t. 12.

²⁵ Tamże, I-II, kw. 94, art.2.

²⁶ Tamże, I-II, kw. 95, art.2.

sposobów zabezpieczenia przed danym złem oraz podaje sankcje za złamanie prawa. Po drugie, na drodze nadawania idei ogólnej jakiegoś kształtu szczegółowego – tak jest w przypadku praw chroniących czynienie dobra. Ten sposób realizacji prawa naturalnego wyjaśnia wielką różnorodność praw stanowionych przez różne państwa a regulujących tę samą dziedzinę życia społecznego²⁷.

Według Św. Tomasza w prawie naturalnym wyodrębnić można pierwszorzędne i drugorzędne prawa. Do pierwszych zaliczył następujące pryncypia: transcendencję, wolność sumienia i społeczne zobowiązania ludzkiej osoby, obowiązek sprawiedliwości w stosunku do każdego, prawo egzystencji rodziny, zorientowanie politycznej społeczności na dobro wspólne z uwzględnieniem solidarności i pomocniczości; natomiast jako drugorzędne prawa uznał wszystkie te, do których uzasadnienia oprócz pryncypiów potrzebne są doświadczenie i rozpoznanie okoliczności, np. prawo do własności prywatnej²⁸.

2. Z dziejów ustawodawstwa praw człowieka

Poglądy o wyjątkowości człowieka i jego nadrzędności w stosunku do przyrody są znane od początku dziejów filozofii. Jednakże sformułowania prawne ustalające konkretne prawa człowieka czy obywatela pojawiły się w kulturze zachodnioeuropejskiej znacznie później. Za dokumenty poprzedzające współczesny dokument chroniący prawa ludzkie tj. *Powszechną Deklarację Praw Człowieka* uznaje się amerykańską *Deklarację Niepodległości* z 1776 roku i francuską *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 roku.

Prawne zapisy odnoszące się do ludzkich praw można jednak znaleźć już w średniowieczu, które przynosi pierwsze dokumenty mające moc obowiązującego prawa. W nich stopniowo i selektywnie zapoczątkowane zostało respektowanie praw człowieka – jako pewnych praw, obowiązujących pewną grupę ludzi.

W okresie tym pojawiły się także, po raz pierwszy, idee, które składają się na dzisiejszą koncepcję praw człowieka, między innymi prawo do oporu wobec złego władcy, gwałcącego prawo boskie, wprowadzone przez Jana z Salisbury w XII w., czy pojęcie „prawa jednostki” jako uprawnienia skutecznego wobec władzy publicznej, którego twórcą był William

²⁷ J. Salij, *Prawo naturalne a prawo pozytywne*, „Znak”, 11/1992, s. 51-53.

²⁸ Por. B. Sutor, *Etyka polityczna*, Warszawa 1994, s. 125-126; por. także J. Salij, *Prawo naturalne ...*, s. 51-53.

Ockham²⁹. Warto w tym miejscu także wspomnieć o Pawle Włodkowicu i Stanisławie ze Skarbimierza, twórcach „polskiej szkoły prawa narodów” przełomu XIV – XV wieku³⁰.

Należy jednak pamiętać, że w wiekach średnich status prawny człowieka, określający jego miejsce w społeczeństwie, uzależniony był od wielu czynników. Jako najważniejszy należy zapewne wymienić przynależność osoby do określonego stanu społecznego. Ten czynnik, uznawany za najtrwalszy, był przyczyną wielu nierówności, jak i podziałów społecznych i prawnych, a szansa na jego zniesienie pojawiła się dopiero wraz z rewolucją francuską. Istotny wpływ na sytuację prawną człowieka miała również przynależność państwowa, która odmawiała cudzoziemcom podmiotowości prawnej, zapewniając im jedynie ochronę wynikającą z tradycyjnej, względnej gościnności wobec obcych. Wraz z rozwojem kontaktów handlowych zapewniono im specjalną ochronę – tzw. mir królewski, który nie zniósł jednak do końca pewnych ograniczeń. Dużą rolę w określaniu statusu prawnego człowieka odgrywała także przynależność religijna. Problem ten dotyczył przede wszystkim Żydów, na których były nałożone określone restrykcje prawne. Podmiotowość prawna była również uzależniona od płci. Przekonanie o tzw. „słabości płci” kobiet było przyczyną wielu ich ograniczeń przede wszystkim w stosunkach majątkowych i rodzinnych. Zarazem jednak otaczano je szczególną opieką prawną. Dyskryminacja prawna dotyczyła także określonych profesji uznawanych za nieczyste i haniebne (kat, hycel, balwierz, uprawianie nierządu, komediant, cyrkowiec), jak i osób kalekich (karły, potworki) czy chorych (trędowaci)³¹.

Pomimo tych wszystkich ograniczeń ustawodawstwu angielskiemu wieków średnich przypisuje się zapoczątkowanie procesu kodyfikacji praw człowieka, a jako pierwszy tego typu dokument przywołuje się *Magna Charta Libertatum* (*Wielką Kartę Swobód*) z 1215 roku. Karta ta była swoistym rodzajem kontraktu, którego niedotrzymanie uzasadniało zastosowanie przez poddanych środków przymusu, m.in. w postaci oporu. Podpisując, pod przymusem, *Kartę Wolności* król Jan bez Ziemi wyrzekł się m. in. nakładania nowych podatków bez zgody rady królewskiej, więzienia i karanía bez wyroku sądowego, wyraził także zgodę na wolność handlu oraz swobodę kanonicznych wyborów duchowieństwa. Owa karta dawała także możliwość baronom wypowiedzenia królowi posłuszeństwa w razie nieprzestrzegania

²⁹ Por. J. Hołda, Z. Hołda, D. Ostrowska, J.A. Rybczyńska, *Prawa człowieka. Zarys wykładu*, Zakamycze 2004, s. 16.

³⁰ Paweł Włodkowic sformułował tzw. doktrynę tolerancji religijnej, która nakazywała miłość bliźniego, a także obowiązek tolerancji wobec pogan. Doktryna ta głosząca poza tolerancją także ideę pokoju i wojny sprawiedliwej, znacznie wyprzedzała czasy w których żył Paweł Włodkowic, podkreśla się także jej wpływ na praktykę tolerancji, z której zasłynęło państwo polskie. Por. R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, s. 21.

³¹ Por. K. Sójka-Zielińska, *Drogi i bezdroża prawa*, Wrocław 2000, s. 101-103

przez niego powyższego dokumentu³². *Magna Charta* stanowiła podstawę swobód obywatelskich oraz konstytucyjnych ograniczeń władzy królewskiej. Również późniejsza angielska *Karta Praw* z 1689 roku wydana przez parlament po przewrocie dynastycznym odmawiała królowi bez zgody parlamentu wydawania ustaw, nakładania podatków, tworzenia i utrzymywania armii w czasie pokoju³³.

Warto w tym miejscu podkreślić, że w średniowieczu nie znano pojęcia „praw podmiotowych” w znaczeniu gwarantowania człowiekowi jego indywidualnych uprawnień. Zaś w stosunkach prawnych nie liczyło się czyjeś „prawo”, lecz powinność przestrzegania przez innych ustalonego porządku nakreślonego prawem, zwyczajami, tradycją czy wierzeniami³⁴.

Dopiero drugą połowę XVII wieku, a więc okres pojawienia się szkoły prawa naturalnego, uznaje się za moment, od którego można mówić o ciągłości w rozwoju idei, a także praktyki ochrony praw człowieka. To epoka nowożytna, z zaistniałymi w niej przeobrażeniami gospodarczymi, rozwojem techniki, nauki, kultury oraz myśli społecznej i politycznej, a przede wszystkim ideami humanizmu i indywidualizmu z zasadniczą wartością, tj. wolnością człowieka, stała się podstawą szkoły, której głównymi postaciami byli: Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke, Samuel Puffendorf.

Równocześnie ta „nowa szkoła” z koncepcją wolności, przynależnej każdemu człowiekowi z racji, że jest człowiekiem, a nie z racji jego przynależności stanowej, zagubiła dwa aspekty charakterystyczne dla średniowiecznej myśli filozoficznej, a mianowicie, odniesienie do Stwórcy ludzkiej natury („prawa odwiecznego”) oraz ludzkiej grzeszności, zajmując się przede wszystkim analizą natury ludzkiej i społecznej.

Za najbardziej typowego przedstawiciela nowożytnej szkoły prawa naturalnego uznaje się Samuela Puffendorfa. Autor dzieła *O prawie natury i narodów* przeprowadził ostry rozdział prawa naturalnego (*ius naturae*) i prawa narodów (*ius gentium*). Uważał, że człowiek posiada pęd do życia we wspólnocie, ale jest to instynkt egoistyczny. Człowiek będący jednostką słabą dla własnego bezpieczeństwa, a także spokojnego używania posiadanych przez siebie dóbr, powinien zrzeszać się w państwo, które jest dziełem trzech umów: umowy o zrzeszaniu się w organizm społeczny, umowy o ustroju konstytucyjnym i umowy o władzę. Puffendorf swoją koncepcję prawa natury po raz pierwszy oddzielił od religii i moralności,

³² *Magna Charta Libertatum*, przekł. P. Sołtysowa, [w:] *Powszechna historia państwa i prawa. Wybór tekstów źródłowych*, Ptak M.J., Kinstler M., Wrocław 1999, s. 282-289.

³³ M. Krapiec, *O ludzką...*, s. 146-147.

³⁴ K. Sójka-Zielińska, *Drogi...*, s. 102.

uważając, że jest ona zawarta jedynie w nakazach ludzkiego rozumu, co można rozpoznać poprzez analizę pojęcia natury i ludzkich skłonności³⁵.

Główną ideą szkoły prawa naturalnego było uznanie stanu natury za stan, w którym wszyscy ludzie w sposób nieograniczony mogli korzystać z przynależnych im człowieczeństwu praw, tj. prawa do życia, do wolności, do równości i do własności. J. Locke w następujący sposób rozumiał ten stan: „(...) musimy rozważyć stan, w jakim wszyscy ludzie znajdują się naturalnie, a więc *stan zupełnej wolności* w działaniu oraz rozporządzaniu swymi majątkami i osobami, tak jak oni uznają za właściwe. (...) *stan równości*, w którym cała władza i jurysdykcja jest wzajemna, nikt nie ma jej więcej od innych”³⁶. Dalej pisał: „Jakkolwiek jest to *stan wolności*, nie jest to jednak stan, w którym można czynić, *co się komu podoba*. (...) rozum, który jest tym prawem, uczy cały rodzaj ludzki, jeśli tylko ten chce się poradzić, że skoro wszyscy są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzać drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności czy majątku (...) każdy, tak jak jest *zobowiązany do zachowania siebie samego*, powinien także, według swych możliwości, *zachować resztę rodzaju ludzkiego*”³⁷. W stanie tym, według propagatorów szkoły, człowiek żył zanim ustanowił instytucję zwaną społeczeństwem.

Drugą równie ważną ideą szkoły prawa naturalnego była teoria umowy społecznej, głosząca konieczność porzucenia stanu natury na rzecz zawarcia między ludźmi „kontraktu” tworzącego społeczeństwo, państwo. Ludzie zawierają dwie umowy. Na mocy pierwszej w wyniku zgody każdego człowieka powstało społeczeństwo, zaś na mocy drugiej – decyzją większości – państwo. Rezygnując z części praw, uzyskali zagwarantowaną prawnie ochronę życia, wolności, własności i równości. „Społeczeństwo polityczne – czytamy u Locke’a – istnieje tam i tylko tam, gdzie każdy z jego członków zrezygnował ze swej naturalnej władzy i złożył ją w ręce wspólnoty nie wyłączając jednak tym samym możliwości odwołania się do ustanowionych przez nie praw. (...) Każdy człowiek, który przystąpił do społeczeństwa obywatelskiego i stał się członkiem wspólnoty, zrezygnował z władzy karania przestępstw przeciwko prawu natury według własnego uznania, gdyż swój osąd dotyczący przestępstw przekazał legislatywie we wszystkich sprawach, w których można odwołać się do zwierzchności”³⁸. Wymienione prawa człowieka J. Locke uzupełnił zasadą tolerancji religijnej. Będąc zwolennikiem rozdziału Kościoła od państwa, w *Liście o tolerancji* opowiedział się za niez-

³⁵ Por. M. A. Krapiec, *Człowiek...*, s. 80.

³⁶ J. Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 165.

³⁷ Tamże, 166-167.

³⁸ Tamże, s. 222-223.

leżnością i autonomią wszystkich wyznań, pod warunkiem, że nie zagrażają one interesom społeczeństwa i państwa³⁹.

Ma tu miejsce słynna opozycja w sposobie widzenia stanu natury z żyjącym wcześniej Tomasz Hobbess, który w *Lewiatanie* rozumie go jako stan anarchii i chaosu, w którym ludzie rządzą się zasadą „człowiek człowiekowi wilkiem”. Konsekwencją takiego spojrzenia na człowieka stało się także inne spojrzenie na koncepcję umowy społecznej, przez którą Hobbes rozumiał nie wzmocnienie i gwarancję instytucjonalną praw naturalnych będących istotą człowieczeństwa – jak chciał Locke – lecz dążenie do zapobiegnięcia wojnie wszystkich przeciw wszystkim i bezpowrotną rezygnację z części praw oraz obowiązek posłuszeństwa na rzecz wszechobejmującej władzy, państwa⁴⁰.

Teoria prawa naturalnego i umowy społecznej została rozwinięta w myśli francuskiego oświecenia, a w szczególności przez Monteskiusza, który w dziele *O duchu praw* położył nacisk na współzależność między wolnością a praworządnością, oraz przez J.J. Rousseau pojmującego umowę społeczną jako podstawę wolności i równości. Dla Monteskiusza podstawową kwestią była ochrona wolności, dlatego starał się ustalić, jaki typ państwa i prawa może ją zagwarantować. Jako zwolennik państwa praworządnego zaproponował specjalny mechanizm władz oparty na ich trójpodziale⁴¹. Taki mechanizm miał, według niego, uniemożliwić rządy tyrańskie oraz najskuteczniej obronić wolnościowe prawa człowieka przed samowolą państwa.

Dla Rousseau natomiast wolność stała się źródłem prawa – zgodnie z założeniem, że to nie cnota i prawość czynią człowieka wolnym, lecz wolność czyni go cnotliwym i prawnym. Także przez niego wolność została ściśle powiązana z postulatem równości odpowiadającym naturalnemu poczuciu sprawiedliwości. Jak twierdził, to nierówności społeczne (szczególnie nierówności majątkowe) uzależniając ludzi od siebie powodują naruszenie ich wolności. Wierzył, że w społeczeństwie ludzi równych będzie panować wzajemna życzliwość i działanie na rzecz interesów społeczeństwa, gdyż wraz z osiągnięciem ideału równości rosnąć będzie poczucie sprawiedliwości społecznej oraz oddanie społeczeństwu, a wola powszechna

³⁹ J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963.

⁴⁰ „Prawo państwowe to dla każdego poddanego te reguły, które mu państwo narzucało rozkazem przy pomocy słowa, pisma lub innych wystarczających znaków woli, iżby się nimi kierował ku rozróżnieniu tego, co słuszne i niesłuszne (...)”. T. Hobbes, *Lewiatan*, przekł. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 113.

⁴¹ Przypomnijmy, że wolności i praworządności państwa według Monteskiusza miały chronić niezawisłe sądy, podległe wyłącznie ustawom. Zaś władza ustawodawcza miała być ściśle oddzielona od władzy wykonawczej. Na domiar wszystkiego wszystkie te władze miały się wzajemnie kontrolować i równoważyć. Ów słynny trójpodział monteskiuszowski stał się wzorem dla współczesnych systemów demokratycznych.

stanie się absolutnie wiążąca⁴². Jego zdaniem prawdziwie wolny człowiek nie przeciwstawia własnego egoizmu i indywidualności społeczeństwu, dostrzega bowiem, że jego prawdziwe dobro zależy od zrealizowania się woli powszechnej, która jest zawsze słuszną i zmierza do pożytku ogółu. Miarą wolności każdego człowieka miał być stopień zaangażowania się w społeczeństwo, czyli zespolenie osobistych pragnień i dążeń z jego celami. Przez owo zespolenie człowiek mógł osiągnąć doskonałość osobistą czyli „wolność moralną”. Zdaniem Rousseau w rezultacie umowy społecznej ludzie stali się jednością społeczną i polityczną, obok interesu prywatnego pojawił się interes wspólny, powierzchowne relacje międzyludzkie zastąpione zostały relacjami wewnątrzspołecznymi, wolność naturalna przekształciła się w wolność obywatelską, człowieka naturalnego zastąpił obywatel, emocjonalność naturalna została zastąpiona moralną wolnością i prawnym posłuszeństwem, a roszczenie sobie praw do własności nabrało cech własności legalnej. Jak zaznacza R. Tokarczyk, umowa społeczna Rousseau stała się myślową podstawą porządku normatywnego i politycznego⁴³.

Zdania komentatorów co do wkładu J.J. Rousseau w nowożytną koncepcję praw człowieka są podzielone. Istnieją stanowiska, że był on raczej apologetą demokracji niż wolności człowieka, inni podkreślają jednak, że to między innymi dzięki niemu, czy raczej pod jego wpływem, sformułowana została francuska *Deklaracja Praw człowieka i Obywatela*⁴⁴.

Wiadomo natomiast na pewno, że myśliciele szkoły prawa naturalnego wywarli bardzo duży wpływ na debatę publiczną w sprawie ochrony ludzkich praw, a w konsekwencji także na praktykę ustrojową i polityczną wielu państw, czego odzwierciedleniem są akty prawne Stanów Zjednoczonych, Francji czy Polski, w których znaleźć można pełną oświeceniową koncepcję praw człowieka wraz z jej filozoficznym uzasadnieniem oraz katalogiem praw i wolności. Wiek XVIII stanowi przełomowy moment w dyskusji nad problematyką praw człowieka z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, jego druga połowa okazała się czasem wielkich rewolucji społecznych, amerykańskiej i francuskiej, które toczyły się pod hasłami walki o wolność oraz walki z tyranią. Po drugie, to właśnie w wieku XVIII dyskusje na płaszczyźnie teoretyczno-doktrynalnej dotyczące ludzkich praw powoli zostały zastąpione, w wielu krajach należących do zachodniej cywilizacji, realnie istniejącymi prawami.

⁴² „Dopóki pewna liczba zjednoczonych ludzi uważa się za jedno ciało, mają oni tylko jedną wolę, dążącą do zachowania wspólnego bytu. Wtedy wszystkie sprężyny państwa są silne i proste, zasady jego jasne i przejrzyste; nie prowadzi ono ciemnych i sprzecznych interesów; dobro ogólne ujawnia się wszędzie jako oczywiste i wymaga tylko zdrowego rozsądku, aby je dostrzec”. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, przekł. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002, s. 81.

⁴³ Por. R. Tokarczyk, *Filozofia...*, s. 129-130.

⁴⁴ Por. J. Hołda, Z. Hołda, D. Ostrowska, J.A. Rybczyńska, *Prawa...*, s. 21.

Amerykańska *Deklaracja Niepodległości* z 4 lipca 1776 roku, ogłoszona przez II Kongres Kontynentalny w Filadelfii i podpisana przez przedstawicieli 13 stanów, przyjmując założenia doktryny praw naturalnych człowieka zagwarantowała równość wszystkich ludzi, a także prawo do życia, wolności i dążenia do szczęścia⁴⁵. „Ojciec” *Deklaracji*, Thomas Jefferson, uznając prawa w niej ogłoszone za niezbywalne, stwierdził, że ówczesny świat uzyskał trzy konstytucje: amerykańską, francuską i polską – warte szacunku i pamięci⁴⁶. Owe wolnościowe zapisy stały się w XIX i XX wieku wzorem dla konstytucji innych państw. Dostrzegł to między innymi prezydent J. Carter, który podczas swojej wizyty w 1979 roku w Warszawie przypomniał władzom PRL-u – przytaczając słowa Jeffersona – iż to właśnie konstytucje USA, Francji i Polski wprowadziły już w XVIII w. ochronę praw człowieka⁴⁷.

W tamtym okresie bardzo duży wpływ na kształtowanie się praw człowieka wywarły pisma jednego z przywódców amerykańskiej walki o niepodległość – Thomasa Paine’a. On to w dziele *Rights of Man* stwierdził, że warunkiem trwałego pokoju jest poszanowanie wolności, równości i godności człowieka, a także niepodległości, wolności i prawa narodów do samostanowienia. Według niego istnieje nierozzerwalny związek pomiędzy pokojem a respektowaniem przez rządy niezbywalnych praw człowieka, zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych. Paine w swoich wywodach podkreślał także możliwość zmiany praw, jeśli przestały one wyrażać suwerenną wolę narodu, co oznaczało krytykę poglądów E. Burke’a⁴⁸.

Również *Deklarację Praw Człowieka i Obywatela* uchwaloną 26 sierpnia 1789 roku, podstawowy dokument rewolucji francuskiej, uważa się za podstawę współczesnej dyskusji nad prawami człowieka w ogóle, a szczególnie ich jurysdykcją i realizacją. Owa *Deklaracja*, która wyrosła na gruncie szkoły prawa naturalnego, sformułowała teorię praw przyrodzonych człowiekowi rozumianych jako prawa istniejące obiektywnie, niezależnie od woli ludzkiej, mające charakter przedpaństwowy i istniejące niezależnie od państwa. W jej preambule czytamy: „Przedstawiciele ludu francuskiego (...) zważywszy, że nieznajomość, zapomnienie lub wzgarda praw człowieka są jedynymi przyczynami nieszczęść w społeczeństwie i zepsucia w rządzie, postanowili wyłożyć w uroczystym oświadczeniu przyrodzone, niezmiennie

⁴⁵ „Uważamy następujące prawdy za oczywiste: że wszyscy ludzie stworzeni są równymi, że Stwórca obdarzył ich pewnymi nienaruszalnymi prawami, że w skład tych praw wchodzi życie, wolność i swoboda ubiegania się o szczęście, że celem zabezpieczenia tych praw wyłonione zostały spośród ludzi rządy, których sprawiedliwa władza wywodzi się ze zgody rządzących, że jeśli kiedykolwiek jakakolwiek forma rządu uniemożliwiałaby osiągnięcie tych celów, to naród ma prawo taki rząd zmienić lub obalić i powołać nowy, którego podwalinami będą takie zasady i taka organizacja władzy, jakie wydadzą się narodowi najbardziej sprzyjające dla jego szczęścia i bezpieczeństwa”. Cyt. *Deklaracja Niepodległości z 4 lipca 1776r.*, [w:] *Powszechna historia...*, s. 331.

⁴⁶ Por. J. Hołda, Z. Hołda, D. Ostrowska, J.A. Rybczyńska, *Prawa...*, s. 22; także R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, s. 24.

⁴⁷ J. Hołda, Z. Hołda, D. Ostrowska, J.A. Rybczyńska, *Prawa...*, s. 22.

⁴⁸ T. Paine, *Rights of Man Cammon Sense and Other Political Writings*, Oxford 1998, s. 116-120.

i uświęcone prawa człowieka (...)”⁴⁹. Według tejże *Deklaracji* zadania i funkcje państwa i stanowionej normy prawnej sprowadzać się miały jedynie do ograniczeń wolności człowieka tylko w tych aspektach, gdzie korzystanie z własnej wolności naruszałoby swobody innych ludzi. Dzięki prawom obywatelskim, stanowiącym uprawnienia podmiotowe jednostki, państwo miało zagwarantować człowiekowi nie tylko korzystanie z naturalnych swobód, ale także zapewnić uczestnictwo i wpływ na funkcjonowanie organizacji politycznej, jaką było państwo. *Deklaracja* przyjęła indywidualistyczną koncepcję, zgodnie z którą cele i interesy człowieka były nadrzędne w stosunku do interesów państwa, które spełniało w stosunku do obywatela rolę gwaranta zabezpieczającego jego prawa i partykularne interesy. Jakiegokolwiek złamanie i pogwałcenie prawa przez państwo było dopuszczeniem się pogwałcenia umowy społecznej, co uprawniało do skorzystania przez obywateli z przysługującego im uprawnienia do oporu przeciwko uciskowi. *Deklaracja* za nadrzędne i stanowiące cel każdego państwa uważała prawa do wolności, własności, bezpieczeństwa i oporu przeciwko uciskowi. Ponad nie wysuwała dwa prawa naturalne o charakterze przedpaństwowym zawarte w sformułowaniu: „Ludzie rodzą się i pozostają wolni i równi w swoich prawach (art.1). Wolność polega na tym, aby móc czynić wszystko, co nie szkodzi innemu; w ten sposób korzystanie z naturalnych praw przez każdego człowieka nie ma innych granic niż te, które zapewniają innym członkom społeczeństwa korzystanie z tych samych praw. (art.4)”⁵⁰.

Twórcy niniejszego dokumentu mieli świadomość, że wolność człowieka realizuje się na różnych płaszczyznach. Wyróżnili wolności osobiste (nietykalność osobistą, wolność myśli, sumienia i wyznania, wolność słowa, pisma i druku) oraz wolności gospodarcze (nienaruszalność własności) będące zaczątkiem zróżnicowania wolności. Natomiast pojęcie równości w *Deklaracji* rozumiane było wyłącznie jako równość wobec prawa, a nie równość społeczna. Zasada równości wobec prawa miała rewolucyjne znaczenie, likwidowała bowiem różnice i przywileje stanowe, zapewniała formalnie równe prawa polityczne, równy dostęp do urzędów, równe dla wszystkich sądownictwo oraz wymiar świadczeń podatkowych.

Znaczenie francuskiej *Deklaracji* trudno przecenić. Ów dokument obalił bowiem nierówność stanową, samowolę władcy, tym samym radykalnie zmieniając status człowieka. Od momentu jej uchwalenia każdy człowiek stał się obywatelem dysponującym uprawnieniami, chroniącymi go przed bezprawiem i nadużyciami, jakich dopuszczało się państwo. Francuska *Deklaracja* z jednej strony stała się syntezą dotychczasowych idei i koncepcji praw

⁴⁹ *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 26 sierpnia 1789r.* [w:] *Prawa człowieka. Wprowadzenie, wybór źródeł*, K. Motyka, Lublin 2004, s. 119.

⁵⁰ Tamże, s.63.

człowieka, z drugiej zaś stanowiła podstawę tych ustrojów państwowych, które zmierzały do urzeczywistnienia w praktyce owych praw. Jak można się domyślić, nie spotkała się ona jednak z powszechnym uznaniem. Odrzucił ją między innymi Karol Marks, uznając Rewolucję Francuską za rewolucję polityczną, a nie społeczną, a sam dokument za deklarację „człowieka egoistycznego”, żyjącego w burżuazyjnej społeczności, tylko dla „samego siebie”⁵¹. Jednak chyba najsurowszej krytyce poddał ją Edmund Burke, uważany za „ojca” brytyjskiego konserwizmu. W *Refleksji o rewolucji francuskiej* czytamy: „Tak się rzeczy mają z ludźmi, którzy z historii znają tylko plewy i łupiny, a sądzą, że wydali walkę nietolerancji, pysze, okrucieństwu. Tymczasem pod sztandarem przerażenia złymi zasadami przestarzałych stronnictw uprawomocniają i podsycają te same ohydne wady w innych partiach być może gorszych. (...) W jakim rozdziale waszego kodeksu praw człowieka, [obywatele] mogą przeczytać, że nieodłączną częścią praw człowieka jest prawo do znoszenia monopolu nad handlem ograniczanym dla zysków innych. (...) Oto i wasze prawa człowieka! Oto owoce metafizycznych deklaracji – nieodpowiedzialnie głoszonych i wstydliwie odwoływanych! (...)”⁵². W swoich rozważaniach Burke z konsekwencją konserwatysty podkreślał, że jeśli lekceważy się dziedzictwa wcześniejszych pokoleń, to nie można oczekiwać trwałości własnego dzieła. Samą bowiem istotą narodu jest ciągłość instytucji i zbiorowa pamięć.

Obok rewolucji amerykańskiej i francuskiej oraz filozofii oświecenia, także XVIII-wieczna Polska, za sprawą działalności Sejmu Wielkiego, który podjął się naprawy Rzeczypospolitej, nie pozostała obojętna w dziedzinie praw człowieka. Podpisana w 1791 roku *Konstytucja 3 Maja*, pierwsza konstytucja w Europie, przede wszystkim zawierała wiele nowoczesnych unormowań dotyczących ustroju państwa (trójpodział władzy). Jednak w przeciwieństwie do aktów konstytucyjnych Stanów Zjednoczonych i Francji nie zniosła stanowego podziału społeczeństwa⁵³, co wyraźnie odróżnia ją od oświeceniowych koncepcji praw człowie-

⁵¹ M. Krapiec, *O ludzką...*, s. 148-149.

⁵² E. Burke, *Refleksje o Rewolucji Francuskiej*, przekł. S. Magała, [w:] „Pismo literacko-artystyczne”, 8/86, s. 129-134.

⁵³ Artykuł II konstytucji mówi o prawach osób należących do stanu szlacheckiego: „Szczanując pamięć przodków naszych jako fundatorów rządu wolnego, stanowi szlacheckiemu wszystkie swobody, wolności, prerogatywy pierwszeństwa w życiu prywatnym i publicznym najuroczyściej zapewniamy, szczególnie zaś prawa, statuty i przywileje temu stanowi od Kazimierza Wielkiego, Ludwika Węgierskiego, Władysława Jagiełły i Witolda brata jego, wielkiego księcia litewskiego, nie mniej od Władysława i Kazimierza Jagiellończyków, od Jana Alberta, Aleksandra i Zygmunta Pierwszego braci, od Zygmunta Augusta, ostatniego z linii jagiellońskiej, sprawiedliwie i prawnie nadane, utwierdzamy, zapewniamy i za niewzruszone uznajemy. Godność stanu szlacheckiego w Polsce za równą wszelkim stopniom szlachectwa, gdziekolwiek używanym, przyznajemy. Wszystką szlachtę równymi być między sobą uznajemy, nie tylko co do starania się o urzędy i o sprawowanie posług Ojczyźnie, honor, sławę, pożytek przynoszących, ale oraz co do równego używania przywilejów i prerogatyw stanowi szlacheckiemu służących. Nade wszystko zaś prawa bezpieczeństwa osobistego, wolności osobistej i własności gruntowej i ruchomej, tak jak od wieków każdemu służyły, świętobliwie nienaruszenie zachowane mieć chcemy i zachowujemy; zaręczając najuroczyściej, iż przeciwko własności czyjejkolwiek żadnej odmiany lub

ka. *Konstytucja* powstała na drodze licznych kompromisów. Cechuje ją bardzo ostrożne podejście do zmian w położeniu chłopów i choć zawarto w niej pewne deklaracje, nie zniesiono jednak poddaństwa, nie mówiąc już o uwłaszczeniu chłopów. Autorzy wprowadzając wiarę rzymskokatolicką jako „Religię Narodową Panującą”⁵⁴ z jednej strony zapewnili ludziom innych wyznań – zgodnie z zasadą wolności religijnej – pokój, opiekę i wolność, z drugiej natomiast, co może dziwić, a także wydawać się sprzeczne z wcześniejszym zapewnieniem uznali, że wszelkie odejście od wiary katolickiej zostanie ukarane.

Pomimo tego, że *Konstytucja 3 Maja* została obalona w 1792 roku przez Konfederację Targowicką i zbrojny najazd rosyjski, jej kompromisowego charakteru w podjętych reformach nie można bagatelizować. Warte przytoczenia są słowa jej współtwórców Hugo Kołłątaja, Ignacego Potockiego i Franciszka Ksawerego Potockiego: „Potępiona dotąd niesłusznie Polska, jako siedlisko barbarzyństwa i depczącej prawa ludzkiej feudalności, pokazała w ustawach sejmu konstytucyjnego, że w prawdziwym oświeceniu, rozsądnym prawodawstwie, uczuciu i szanowaniu praw ludzkich, najświatlejszym w Europie narodom wyrównywa”⁵⁵.

XVIII wiek to czas, w którym uformowała się liberalna koncepcja praw człowieka wyznaczająca katalog naturalnych praw przysługujących każdemu człowiekowi, tj. wolności, równości i własności. Prawa te wyznaczyły zakres władzy państwowej w ówczesnych społeczeństwach, zaś ograniczenie praw mogło być wprowadzone jedynie w przypadku zagrożenia dobra innych lub w interesie samej egzystencji społecznej wspólnoty. Wraz z nastaniem XIX stulecia ochrona praw człowieka przeniosła się z płaszczyzny wewnętrzpaństwowej na płaszczyznę międzynarodową.

3. Początki międzynarodowej ochrony praw człowieka

ekscepcji w prawie nie dopuścimy; owszem, najwyższa władza krajowa i rząd przez nią ustanowiony żadnych pretensji pod pretekstem *iurium regaliū* i jakimkolwiek innym pozorem do własności obywatelskich bądź w części, bądź w całości rościć sobie nie będzie. Dla czego bezpieczeństwo osobiste i wszelką własność komukolwiek z prawa przynależną jako prawdziwy społeczności węzeł, jako źrenicę wolności obywatelskiej szanujemy, zabezpieczamy, utwierdzamy i aby na potomne czasy szanowane, ubezpieczone i nienaruszone zostawały, mieć chcemy”. Tekst dokumentu opracowano na podstawie M. Adamczyk, S. Pastuszka, *Konstytucje Polskie w Rozwoju Dziejowym 1791-1982*, Warszawa 1985, [w:] „Gazeta Prawna”, 84/2005.

⁵⁴ Artykuł I „Religią narodową panującą jest i będzie wiara święta rzymska katolicka ze wszystkimi jej prawami; przejście od wiary panującej jakiegokolwiek wyznania jest zabronione pod karami apostazji. Że zaś ta sama wiara święta przykazuje nam kochać bliźnich naszych, przeto wszystkim ludziom jakiegokolwiek bądź wyznania pokój w wierze i opiekę rządową winniśmy. I dlatego wszelkich obrządków i religii wolność w krajach polskich podług ustaw krajowych warujemy”. Tamże.

⁵⁵ H. Kołłątaj, I. Potocki, F. K. Potocki, *O ustanowieniu i upadku Konstytucji 3 maja*, cyt. za: Hołda, Z. Hołda, D. Ostrowska, J.A. Rybczyńska, *Prawa...*, s. 29.

Podstawową trudność w kształtowaniu się międzynarodowej legislacji chroniącej prawa człowieka⁵⁶ stanowiła przede wszystkim ukształtowana *zasada suwerenności państw* – uznawana w doktrynie i praktyce wzajemnych stosunków między państwami. Konieczność odstąpienia od tej zasady zauważył, uznawany za „ojca prawa narodów”, Hugo Grotius⁵⁷, który dopuszczał interwencję zewnętrzną, a tym samym odstępstwo od zasady suwerenności, w sytuacji rozległego naruszenia praw człowieka przez władzę publiczną. Myśl Grocjusza stała się punktem wyjścia dla doktryny i praktyki *interwencji humanitarnej* stanowiąc wyłom w prawie międzynarodowym poprzez ograniczenie suwerenności państw w odniesieniu do praw człowieka. Od tego momentu, możliwe stało się użycie siły zbrojnej przez państwo trzecie przeciwko władzy, która dopuszczała się prześladowań, a tym samym łamała ludzkie prawa. Zasada *interwencji humanitarnej* stwarzająca możliwość nadużyć nie mogła stanowić skutecznego instrumentu przeciwko łamaniu praw człowieka, chociaż po raz pierwszy to właśnie ona uznała, iż sposób w jaki państwo traktuje swoich obywateli, nie może być w pewnych okolicznościach obojętny dla innych państw. Początek międzynarodowej ochrony praw człowieka wiąże się niejednokrotnie także z *zasadą ochrony dyplomatycznej*. Główna idea tej zasady wyrażała się w zwyczajowym przyznaniu każdemu państwu prawa sprawowania opieki nad swoimi obywatelami przebywającymi na terytorium obcego państwa w celu zapewnienia człowiekowi minimum praw uznawanych w prawie międzynarodowym. W ramach tej zasady podejmowano także próby sformułowania katalogu praw dla cudzoziemców⁵⁸.

Ochroną międzynarodową najwcześniej zostały objęte mniejszości religijne, wolność religijna w ograniczonym zakresie gwarantowana była w traktatach pokojowych poczynając już od XVI w. Pierwsze umowy międzynarodowe z dziedziny ochrony praw człowieka dotyczyły tzw. porozumień w związku z ochroną tzw. grup mniejszościowych potencjalnie narażonych na prześladowania. Za pierwszy bądź jeden z pierwszych dokumentów rozpatrujący tę problematykę uznaje się Traktat z Oliwy zawarty w 1660 roku⁵⁹ po zakończeniu wojny polsko-szwedzkiej, w którym zapewnione zostały gwarancje swobód religijnych dla protestantów Prus Królewskich. Kolejnymi dokumentami rozstrzygającymi podobną problematykę były postanowienia kongresu wiedeńskiego z 1815 roku, które mniejszościom religijnym oprócz wolności wyznania gwarantowały także pewne prawa cywilne; traktaty z Paryża (1856) i z Berlina (1878) ustanawiające międzynarodową ochronę mniejszości religijnej

⁵⁶ XVI w. uznaje się za narodziny prawa międzynarodowego jako dyscypliny.

⁵⁷ Hugo Grotius przyczynił się do rozwoju prawa międzynarodowego w trzech kierunkach: naturalistycznym, pozytywistycznym i tzw. grocjańskim, łączącym idee dwóch pierwszych kierunków. Szerzej, R. Tokarczyk, *Klasyki praw natury*, Lublin 1988, s. 171-188.

⁵⁸ A. Michalska, *Prawa człowieka w systemie norm międzynarodowych*, Warszawa 1982, s. 16-19.

⁵⁹ Można tu także przytoczyć pokój augsburski z 1555r. czy pokój westfalski z 1648r.

w imperium otomańskim – traktat berliński przewidywał stosunkowo daleko idące zobowiązania w zakresie zagwarantowania praw politycznych, cywilnych oraz wolności religii⁶⁰.

Podstawę międzynarodowej ochrony praw człowieka stanowią także akty zmierzające do zniesienia niewolnictwa. Pierwsze działania mające na celu zniesienie tego procederu pojawiły się już w XIX wieku. Po raz pierwszy, w Akcie Końcowym kongresu wiedeńskiego, umieszczona została Deklaracja Mocarstw w sprawie zniesienia handlu Murzynami, który oceniono za „sprzeczny z zasadami humanitaryzmu i moralności powszechnej”⁶¹. Następnie w 1885 roku ogłoszony został Akt Generalny konferencji berlińskiej zakazujący handlu niewolnikami jako procederu niezgodnego z prawem międzynarodowym. Na szczególną uwagę zasługuje także okres międzywojenny, a w nim konwencja genewska z 1926 roku zobowiązująca państwa do zapobiegania handlowi niewolnikami oraz do wyeliminowania niewolnictwa we wszystkich jego objawach⁶².

Za gałąź prawa międzynarodowego prawa człowieka zostały uznane w XIX wieku, kiedy to obywatel Genewy Henri Dunant⁶³, przejeżdżający w 1856 roku przez tereny po bitwie włosko-austriackiej pod Solferino, zobaczył ogrom ludzkiego okrucieństwa. Z inicjatywy Dunanta w 1863 roku powstał Komitet Genewski (późniejszy Międzynarodowy Komitet Czerwonego Krzyża), który w roku 1864 ogłosił pierwszą konwencję prawa humanitarnego, apelującą o polepszenie losu rannych i chorych żołnierzy bez względu na narodowość. Dokument ten stał się podstawą współczesnego międzynarodowego prawa humanitarnego (MPH) w postaci *Konwencji genewskiej*⁶⁴.

Ważną rolę w ochronie praw człowieka na płaszczyźnie prawa międzynarodowego odegrała także ustanowiona w 1907 roku tzw. klauzula Martensa z IV Konwencji Haskiej. Wprowadzała ona następującą formułę w miejsca braku konkretnych przepisów prawa: „[...] ludność i wojujący pozostają pod opieką i władzą zasad prawa narodów, wpływających ze zwyczajów ustanowionych między narodami cywilizowanymi oraz z zasad ludzkości

⁶⁰ Tamże, *Prawa człowieka w systemie...*, s.12.

⁶¹ Cyt. tamże, s. 13.

⁶² Por. J. Hołda, Z. Hołda, D. Ostrowska, J.A. Rybczyńska, *Prawa...*, s. 58; także A. Michalska, *Prawa człowieka w systemie...*, s. 12-14.

⁶³ Henri Dunant był pierwszym laureatem pokojowej nagrody Nobla, którą otrzymał w 1901r.

⁶⁴ Konwencja genewska z 1864 roku stworzyła podstawy współczesnego prawa humanitarnego, w niej zostały spisane podstawowe normy o powszechnym zasięgu, które miały chronić ofiary konfliktów; sformułowano w niej także obowiązek zapewnienia opieki wszystkim rannym żołnierzom, bez dokonywania pomiędzy nimi jakiegokolwiek rozróżnienia; wprowadziła ona także zasadę oznaczenia znakiem czerwonego krzyża na białym tle członków personelu medycznego, środków transportu i sprzętu oraz ustaliła nakaz ich poszanowania. A co najważniejsze, była otwarta na przystąpienie do niej wszystkich państw. Szerzej *Materiały edukacyjne MPH Polskiego Czerwonego Krzyża*, www.pck.org.pl, 7 V 2005; por. także R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, s. 31.

i wymagań sumienia publicznego”⁶⁵. Klauzula ta, wywarła znaczący wpływ na podejście do praw człowieka w prawodawstwie międzynarodowym.

Podjęta po I wojnie światowej przez Ligę Narodów próba ustanowienia całościowego systemu bezpieczeństwa zbiorowego i trwałego pokoju tylko w minimalnym stopniu zwracała uwagę na problematykę człowieka. Najdalej zaawansowanym zagadnieniem z problematyki ludzkich praw była kwestia ochrony mniejszości narodowych, związana przede wszystkim z ogromnymi zmianami terytorialnymi na mapie politycznej Europy⁶⁶. Pakt Ligi Narodów zapoczątkował także międzynarodowe ustanowienia dotyczące prawa pracy (art. XXIII), gwarantując ludzkie warunki pracy dla kobiet, mężczyzn i dzieci oraz deklarując utworzenie i utrzymanie potrzebnych w tym celu organizacji międzynarodowych⁶⁷.

Dopiero okrucieństwa II wojny światowej skłoniły świat do konkretnych działań w celu ustanowienia zasad międzynarodowej ochrony praw człowieka. Podczas konferencji w San Francisco postulowano między innymi, by w *Karcie Narodów Zjednoczonych* znalazł się pełny katalog podstawowych praw człowieka oraz gwarancja prawnego obowiązku zagwarantowania go przez państwa. Postulowano także powołanie Komisji Praw Człowieka jako jednego z głównych organów przyszłej ONZ. Równocześnie wyrażono pogląd, że w karcie winny znaleźć się tylko ogólne zasady międzynarodowej ochrony praw człowieka oraz że Organizacja w jak najkrótszym czasie powinna przystąpić do opracowania odpowiednich aktów międzynarodowych, a także powołania kompetentnych organów w dziedzinie ludzkich praw. Przedmiotem dyskusji stały się także liczne projekty deklaracji praw człowieka przedłożone przez instytucje naukowe, międzynarodowe organizacje pozarządowe, a także osoby prywatne, które w następnych latach zostały częściowo wykorzystane w pracach Komisji Praw Człowieka⁶⁸.

W przejrzysty sposób międzynarodowe uregulowania praw człowieka wyodrębniły się z prawa narodów dopiero w latach siedemdziesiątych XX wieku, kiedy to Karel Vasak w 1972 roku przedstawił koncepcję oddzielenia tej grupy praw jako odrębnego działu. Jak zauważa M. Piechowiak, takie wyodrębnienie pewnego działu prawa wiązało się z czymś, co można nazwać mianem samoświadomości doktryny prawnej⁶⁹. A. Michalska zwraca na-

⁶⁵ Cyt. za R. Kuźniar, *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2004, s.31.

⁶⁶ Zobowiązanie, które Polska podpisała w *Traktacie między Głównymi Mocarstwami Sprzymierzonymi i Stowarzyszonymi a Polską*, 28 czerwca 1919r. uchodzi za wzorcowe. Art. 8 traktatu głosił „obywatele polscy należący do mniejszości etnicznych, religijnych lub językowych będą korzystać z takiego samego traktowania i z takich samych gwarancji ustawowych oraz faktycznych jak inni obywatele polscy”. J. Ciągwa, A. Lityński, *Teksty źródłowe z historii państwa i prawa polskiego (1864-1945)*, Katowice 1974., s. 94.

⁶⁷ Szerzej, R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, s. 31-32.

⁶⁸ A. Michalska, *Prawa człowieka w systemie...*, s. 18-19.

⁶⁹ Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999, s. 48.

tomiast uwagę, że na pojawienie się praw człowieka w regulacjach międzynarodowych wpłynęły przede wszystkim dwie okoliczności. Pierwszą z nich była zmiana granic niektórych państw, drugą zaś skrajny wyzysk ekonomiczny, szczególnie niektórych grup pracujących, który nie był już do zaakceptowania przez żadną doktrynę ideologiczną czy moralną. Należy też wspomnieć o potrzebie regulacji ustawodawstwa pracy⁷⁰. Zaś w opinii H. Waśkiewicz zarówno międzynarodowa ochrona mniejszości religijnych i etnicznych, jak również ochrona praw człowieka w czasie wojen w dużej mierze wpłynęły na powszechną ochronę praw człowieka. W dużym stopniu to właśnie dzięki tym nurtom społeczność światowa wypracowała rozbudowaną powszechną międzynarodową ochronę praw człowieka w trzech aspektach: merytorycznym, w których ochrona dotyczy wszystkich praw człowieka, personalnym, gdzie ochrona dotyczy wszystkich ludzi oraz terytorialnym czyli obejmującym swym działaniem obszar całej kuli ziemskiej⁷¹.

4. Współczesna ochrona praw człowieka

Jak już wcześniej wielokrotnie zostało podkreślone, kluczowe miejsce w rozważaniach dotyczących praw człowieka zajmuje problem ich kodyfikacji w prawie międzynarodowym. W dotychczasowych rozważaniach chodziło nam nie tyle o ukazanie „historycznie” długiej i skomplikowanej ewolucji międzynarodowych kodyfikacji praw człowieka, ile raczej licznych przyczyn składających się na to, że przed rokiem 1945 zainteresowanie tym problemem było raczej nikłe, a ich międzynarodowa ochrona miała charakter fragmentaryczny. Zarówno kryzys liberalny doktryny praw człowieka, przy równoczesnym braku nowej alternatywy, jak i kryzys liberalnej koncepcji państwa, który spowodował poszukiwanie nowych dróg rozwoju kapitalizmu oraz dróg jego obalenia, a także system kolonialny, który sprawił, że znaczna część świata pozbawiona była możliwości decydowania o swoich kierunkach rozwoju, a tym bardziej aktywnego uczestnictwa w życiu międzynarodowym – nie sprzyjały międzynarodowej ochronie praw ludzkich. Czy jednak można zgodzić się, a jeśli tak to w jakim stopniu, ze stwierdzeniem A. Michalskiej, iż „przed 1945 rokiem nie było po prostu sprzyjających warunków, by mogła się narodzić idea międzynarodowej ochrony praw człowieka. Nie było więc tym samym warunków, by taką ideę przekształcić w normy prawa międzynarodowego”⁷² – skoro m.in. dzięki konwencji prawa humanitarnego z 1864 roku prawa człowieka uważa się za gałąź prawa międzynarodowego już od XIX w. Zgodzić się jedynie

⁷⁰ A. Michalska, *Prawa człowieka w systemie...*, s. 16.

⁷¹ Por. H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, [w:] „Chrześcijanin w świecie”, 63-64/1978, s. 41-42.

⁷² Cyt. A. Michalska, *Prawa człowieka w systemie...*, s. 51.

można, iż przed 1945 rokiem nie istniała rozwinięta struktura prawna i instytucjonalna ochrony praw, jak to ma miejsce współcześnie.

Inaczej sprawa wygląda dzisiaj, w świecie walczącym o prawa osoby ludzkiej, w świecie zjednoczonym globalną współpracą na wielu płaszczyznach (politycznej, gospodarczej, kulturalnej, społecznej, terytorialnej) oraz w najprzeróżniejszych dziedzinach. Współcześnie istnieją różnorodne formy działalności podejmowane na rzecz ochrony praw człowieka, które wzajemnie się łączą pozostawiając sobie równocześnie pewien zakres autonomii. Należy też pamiętać, że regulacje prawne w dziedzinie owych praw są wynikiem potrzeb społecznych, zgłaszanych w danym momencie, miejscu i czasie. Dowodem tego mogą być chociażby generacje praw człowieka, a przede wszystkim stopień zaawansowania pracy nad ich międzynarodową regulacją prawną.

Najpopularniejszym kryterium umożliwiającym wyodrębnić systemów ochrony praw człowieka jest płaszczyzna terytorialna, na jakiej podejmowane są działania zapewniające ich realizację i ochronę. W ramach tego kryterium można mówić o następujących systemach ochrony praw człowieka:

- wewnątrzpaństwowym (państwowym) systemie ochrony praw człowieka
- międzynarodowym systemie ochrony praw człowieka, w ramach którego można wyróżnić systemy:
 - uniwersalne,
 - regionalne.

W tym podziale może być także mowa o systemie ponadnarodowym (umieszczanym najczęściej w ramach systemu międzynarodowego), a określanym tak dla porządku prawnego Unii Europejskiej i stworzonego przez nią systemu ochrony praw człowieka. Organizacje zawarte w systemie unijnym tworzą własny system prawny, który wypływa z autonomicznego źródła prawnego obowiązującego w państwach członkowskich⁷³.

Innym przykładem wyróżnienia systemów zajmujących się ochroną praw człowieka jest ich podział na:

- systemy międzyrządowe chroniące prawa człowieka, których działalność oparta jest na dokumentach międzynarodowych chroniących prawa człowieka czy to o zasięgu uniwersalnym czy regionalnym;

⁷³ Por. B. Banaszak, *Zagadnienia podstawowe, terminologia*, [w:] *System ochrony praw człowieka*, B. Banaszak, A. Bisztyga, K. Complak, M. Jabłoński, R. Wieruszewski, K. Wójtowicz, Zakamycze 2003, s.16 - 28.

- systemy pozarządowe (non-governmental organizations - NGOs) o zasięgu międzynarodowym i regionalnym, które są często uzupełnieniem oraz ogniwem wspierającym działalność organizacji międzynarodowych.

Określenie kryteriów powyższego podziału jest znacznie trudniejsze, gdyż mieści się w nim zarówno zasięg działalności uprawnionych dokumentów, jak i zakres kompetencji poszczególnych organizacji, a także ich możliwość wpływania na walkę o ochronę praw człowieka.

Przy omawianiu współczesnej ochrony praw człowieka, a szczególnie związanej z nią ich pozytywności, nie należy bagatelizować także znaczenia praw człowieka w myśli społecznej nauki Kościoła. Owa problematyka bowiem zawarta jest w samej istocie chrześcijańskiej myśli teologicznej i społecznej, choć w dokumentach Kościoła umieszczono ją stosunkowo późno.

4.1. Podstawy uniwersalnego systemu ochrony praw człowieka ONZ

Początków współczesnego pozytywnoprawnego systemu ochrony praw człowieka należy szukać w procesach związanych z zakończeniem II wojny światowej oraz powstaniem Organizacji Narodów Zjednoczonych, utworzonej na mocy *Karty Narodów Zjednoczonych*, która została podpisana dnia 26 czerwca 1945 roku w San Francisco. Ów dokument założycielski już w preambule określił podstawy swojego działania, którymi są „przywrócenie wiary w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej, w równe prawa mężczyzn i kobiet, jak również narodów dużych i małych”⁷⁴. Ochrona praw człowieka została umieszczona przez ONZ wśród podstawowych jej celów, choć poza art. 1, 55, 56 *Karty* nie znajdziemy tam katalogu praw człowieka. ONZ wyznaczyło także organ odpowiedzialny za ochronę i promocję ludzkich praw w ramach swego systemu powołując Radę Gospodarczą i Społeczną (ECOSOC), stanowiącą jeden z głównych organów ONZ.

Na czym więc polega powszechność, czy uniwersalność tego systemu? W najprostszym rozumieniu dotyczy ona zakresu terytorialnego, co oznacza, że ONZ-owski system ochrony praw człowieka obejmuje swoim zasięgiem cały świat i pod tym właśnie względem różni się od tzw. systemów regionalnych. O jego powszechności stanowi jednak przede wszystkim pewien wspólny, właściwie uniwersalny, system wartości, który powinien leżeć u podstaw praw człowieka, a który sugeruje istnienie pewnych praw niezależnie od prawa pozytywnego czy państwa. Jednoznacznie przyjęto więc, że prawa człowieka przysługują

⁷⁴ *Karta Narodów Zjednoczonych*, [w:] *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993.

każdemu i są niezależne od tego, czy są wzajemnie uznawane. Kolejnym głównym założeniem ONZ było skonstruowanie takiej międzynarodowej ochrony, która by w jednakowy sposób objęła wszystkie narody, bez względu na różnice kulturowe, akceptowane normy etyczne, przeszłość tradycji prawnej czy stopień rozwoju cywilizacyjnego. Unikalność tego systemu wynika także z tego, że w ramach tej organizacji działają bardzo różne podmioty, od rządów państw, poprzez inne organizacje międzynarodowe (powszechne i regionalne) aż po różnorodne organizacje pozarządowe⁷⁵.

Jak wspomniano wcześniej, *Karta ONZ* nie zawiera katalogu praw człowieka, znajduje się on natomiast w kolejnym dokumencie uchwalonym 10 grudnia 1948 roku przez Zgromadzenie Ogólne ONZ, w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. Powody przyjęcia przez Organizację Narodów Zjednoczonych tego dokumentu sprowadzają się przede wszystkim do okrutnych doświadczeń pierwszej połowy XX wieku, jakie były dane ludzkości na całym świecie. Skutki ustrojów totalitarnych (głównie hitlerowskiego nazizmu i włoskiego faszyzmu) oraz sam fakt zbrodni przeciw ludzkości, jaką było organizowanie obozów koncentracyjnych, walka o czystość rasy (przez wyniszczenie Żydów, Cyganów, itd.), ukazały nie tylko konsekwencje przyjęcia pozytywizmu prawnego, ale przede wszystkim zmusiły państwa do ponownej refleksji nad rozumieniem człowieczeństwa, a tym samym do wyrażenia poglądu o istnieniu praw ludzkich bardziej realnych i pierwotniejszych od praw stanowionych, konwencyonalnych praw narodów, które okazały się zawodne, a czasem zbrodnicze. Za naturalnymi prawami człowieka i potrzebą przyjęcia i respektowania tych praw przez wszystkie narody przemawiają współcześnie również odkryte w niedawnej przeszłości zbrodnie systemu komunistycznego oraz ponury obraz upodlenia i poniżenia ludności bloku wschodniego w duchu walki o proletariat i źle pojętą równość.

Powstanie Organizacji Narodów Zjednoczonych ukazało wiarę, że poszanowanie samego człowieka, a tym samym uznanie godności oraz wartości ludzkiej osoby, pozwoli uniknąć nieszczęść, jakie przyniosła dla całej ludzkości II wojna światowa w wyniku zanegowania praw ludzkich. *Deklaracja* została podpisana i ratyfikowana niemal przez wszystkie państwa. Państwa w ten sposób zobowiązały się do przestrzegania w swojej praktyce politycznej zawartych tam postanowień, a więc sformułowanych tam praw człowieka. Jak pisze K. Wroczyński, dokument ten stał się przełomowy dla konstrukcji późniejszych umów międzynarodowych i rozwoju praw człowieka. Wskazał na podstawę ontyczną naczelných uprawnień –

⁷⁵ R. Wieruszewski, *ONZ-owski system ochrony praw człowieka*, [w:] *System ochrony praw człowieka*, J. Skóra(red.), Zakamycze 2003, s. 60-61; por. także M. Piechowiak, *Filozofia praw...*, s. 47-51.

niezbywalną godność każdego człowieka – oraz stał się wyrazem powszechnej woli społeczności międzynarodowej⁷⁶.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka jest dokumentem spełniającym podwójne zadanie. Po pierwsze określa cel działań społecznych podając powszechny wzór dla tych działań, po drugie zaś służy zwiększeniu powszechnego uświadomienia ludzkich praw. Składa się ze wstępu, uzasadniającego przyjęcie dokumentu, oraz z części właściwej, będącej zbiorem 30 artykułów bardziej lub mniej rozbudowanych, wyrażających podstawowe prawa człowieka⁷⁷.

Samo określenie dokumentu mianem *Deklaracji*, a nie np. uchwały czy ustawy, miało symbolizować publiczne zadeklarowanie realnych, powszechnych praw człowieka, obowiązujących mocniej niż wszystkie prawa pisane. Jak pisze Mieczysław Krapiec „*Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* jako deklaracja praw-uprawnień jest wyrazem «wspólnego ideału wszystkich ludów i wszystkich narodów»”. Ma ona stać się podstawą wszystkich dążeń indywidualnych i społecznych, by stała się znana i zarazem stała się podstawą dla uchwalenia konkretnych państwowych ustaw i przepisów gwarantujących wprowadzenie, poszanowanie i skuteczne wypełnianie tej *Deklaracji*”⁷⁸. Należy tutaj jednak zaznaczyć, że w przeciwieństwie do *Karty ONZ*, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* nie jest umową międzynarodową, nie posiada więc mocy prawnie wiążącej, ma raczej znaczenie moralne i polityczne, a jej prawnym zwieńczeniem są dopiero dwa późniejsze międzynarodowe pakty uchwalone w 1966 roku, tj. *Międzynarodowy Pakt Praw Ekonomicznych, Społecznych i Kulturalnych* oraz *Międzynarodowy Pakt Praw Osobistych i Politycznych*, które zostały uznane za swoisty międzynarodowy kodeks praw człowieka (*bill of rights*) wyznaczający obecnie kanon w zakresie normatywnej ochrony praw człowieka w świecie⁷⁹.

Już we wstępie do *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* mówi się o godności i równości wszystkich ludzi jako podstawie do zachowania wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie⁸⁰. Przez sam fakt bycia człowiekiem posiada się ludzką godność i nienaruszalne

⁷⁶ Por. K. Wroczyński, *O źródłach...*, s. 161.

⁷⁷ Szerzej o przyczynach i powodach proklamowania *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* oraz o jej historycznych uwarunkowaniach pisze J. Jaskólska. Zob. J. Jaskólska, *Powody i okoliczności proklamowania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Człowiek w Kulturze”, 11/1998, s. 27-48.

⁷⁸ M. Krapiec, *O ludzką...*, s. 160.

⁷⁹ Por. R. Wieruszewski, *ONZ-owski system ochrony...*, s. 57-58.

⁸⁰ „Ponieważ uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie; ponieważ brak poszanowania i pogarda dla praw człowieka doprowadziły do czynów barbarzyńskich, które wstrząsnęły sumieniem ludzkości, a nadejście świata, w którym istoty ludzkie będą korzystać z wolności słowa i przekonań oraz wolności od strachu i niedostatku zostało ogłoszone jako najwyższy cel człowieka (...)”. Por. T. B. Gronowska, Jasudowicz, C. Mik (red.), *Prawa człowieka...*3, s. 16.

prawa, których nie trzeba uchwalać, po prostu istnieją i obowiązują. Mylne odczytanie bądź zakwestionowanie praw człowieka, w świetle *Deklaracji*, staje się także zanegowaniem przyrodzoności tych praw, a tym samym podważeniem prawa naturalnego. Warunkiem więc właściwego pojmowania wartości praw człowieka jest sama ludzka osoba, a co za tym idzie określona filozoficzna koncepcja bytu ludzkiego, uznająca wolność, godność i suwerenność człowieka⁸¹. W wyniku odebrania człowiekowi przez systemy totalitarne jego podstawowego prawa – wolności (której następstwem jest czynienie sprawiedliwości, tj. oddanie każdemu tego, co mu się należy) ludzkie życie przestaje być traktowane jako najwyższa wartość, a wszelkie prawa człowieka tracą podstawy obowiązywalności. Również wszelkie zbrodnie znajdują w wyniku takiego podejścia swoje usprawiedliwienie, a szukanie winnych pozostaje bez jakiegokolwiek uzasadnienia. Zanegowanie wolności i zrodzona z tego niesprawiedliwość są główną przyczyną wszelkich buntów, rewolucji i wojen, gdyż, jak pisze M. Krapiec, „[c]złowiek (...) jest przekonany o istnieniu swoich nieprzedawnionych praw do wolności, sprawiedliwości i pokoju; i właśnie w imię tych praw rodzić się może bunt przeciw prawu konwencjonalnemu, przeciw pozytywnym prawom, które negują wolność”⁸². Uzasadnieniem ogłaszanych przez ONZ w *Deklaracji* praw jest zwrócenie uwagi na potrzebę utrzymywania przyjaznych i pokojowych stosunków między narodami. Pokój na świecie jest jednak możliwy tylko wówczas, gdy będą respektowane prawa indywidualnego człowieka-obywatela tworzącego naród i państwo. Nieprzestrzeganie praw ludzkich, w tym prawa do wolności, godzi w prawa społeczności narodowej – będącej zbiorem jednostek, których prawa zostały naruszone⁸³. Respektowanie praw i wolności zadeklarowanych przez ONZ jest próbą niedopuszczenia do wydarzeń, jakie ludzkość przeżyła w XX wieku w wyniku zanegowania praw człowieka. Papież Jan Paweł II uznaje *Deklarację* za wzorzec zawierający podstawowe prawa, z którego nie tylko Europa, ale także cały świat powinien wyciągnąć konsekwencje, gdyż naruszenie tych praw oznacza nie tylko działanie przeciwko zasadom moralnym, ale także przeciwko prawu międzynarodowemu. ONZ w *Deklaracji* ukazało nie tylko prawa przysługujące każdemu człowiekowi, ale również granice, które nie mogą zostać przekroczone przy realizowaniu tychże praw. Granice te wyznacza drugi człowiek.

W części właściwej *Deklaracji* 15 pierwszych artykułów odnosi się do poszanowania integralności ludzkiego życia; (art.16) sięga do problematyki rozumnego przekazywania ży-

⁸¹ „(...) Ludy Narodów Zjednoczonych potwierdziły na nowo w Karcie swą wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość osoby ludzkiej, oraz w równe prawa mężczyzn i kobiet, jak również swe zdecydowanie popierać postęp społeczny i poprawę warunków życia w większej wolności, (...)”. Tamże, s. 16.

⁸² M. Krapiec, *O ludzką...*, s. 154-155.

⁸³ Tamże, s. 156-157.

cia; natomiast (art.17-29) dotyczą spraw osobowego rozwoju życia w zorganizowanym społeczeństwie. Ostatni (art.30) jest zastrzeżeniem, jakoby którekolwiek ze sformułowanych praw mogło służyć za narzędzie do obalenia tychże praw przez jakiekolwiek państwo czy instytucję społeczną⁸⁴. Wymienione przez *Deklarację* prawa można najogólniej podzielić na pięć grup, tj. tradycyjne prawa osobiste, obywatelskie i polityczne oraz nowo przyjęte, dotychczas nie zamieszczane, prawa społeczne, gospodarcze i kulturalne, uznawane na równi jako niezbędne dla zachowania ludzkiej godności. Na szczycie hierarchii praw, zamieszczonych w *Deklaracji*, stanęły prawa najprostsze, ale też najczęściej łamane – prawa osobiste (art.1-12), następnie jako dalszy etap procesu realizacji praw twórcy *Deklaracji* wskazali na prawa obywatelskie i polityczne (art.13-21), natomiast do nowej grupy, nie kodyfikowanych dotychczas, praw ekonomicznych, społecznych, i kulturalnych zaliczyli m.in. prawo do zagwarantowania tych uprawnień odpowiednio do ustroju i zasobów państwa, prawo do pracy, prawo do odpoczynku i odpowiedniego poziomu życia, prawo do kształcenia się czy swobodnego udziału w życiu kulturalnym, naukowym, literackim i artystycznym (art. 22-28) – poszerzając w ten sposób zakres praw człowieka, czyniąc je aktem woli państwa⁸⁵.

Aby dostarczyć podstawy dla wszelkich praw występujących w *Deklaracji*, twórcy dokumentu w artykule pierwszym nie bez przyczyny podkreślili podstawowe atrybuty bycia człowiekiem, tj. rozumność i sumienie (zdolność człowieka do postępowania moralnego) i wypływające z nich prawa do wolności i równości. O człowieczeństwie nie decydują bowiem nieświadome czynności wegetatywne czy zmysłowe, ale czynności płynące z wolnej woli, a więc będące czynnościami świadomymi i dobrowolnymi, będące źródłem racjonalnego poznania i działania. Wszystkie czynności pochodzące od człowieka (dorobek kultury, nauka, działania polityczne, ale również całe jego życie wewnętrzne) są przejawem ludzkiego rozumu, a więc tego, co decyduje o tym, że człowiek „rodzi się wolny i równy w swej godności i prawach”. Człowiek nieraz w dziejach ludzkości pokazał, do jakiego upodlenia może doprowadzić zanegowanie, wyparcie się lub złe odczytanie tych praw, a tym samym zaakceptował powiedzenie Hobbesa „człowiek człowiekowi wilkiem”. Nie zdawał sobie sprawy, że niszcząc drugiego człowieka w imię „chorych” zasad i idei, upadla i niszczy również samego siebie, zatracając w sobie to, co najbardziej ludzkie.

⁸⁴ „Żadnego postanowienia w niniejszej Deklaracji nie wolno interpretować jako domniemania na rzecz państwa, grupy lub osoby jakiegokolwiek prawa do zaangażowania się w jakąkolwiek działalność albo do dokonania jakiegokolwiek czynu zmierzającego do zniszczenia któregoś z ogłoszonych tu praw i wolności” (art. 30). *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, [w:] *Prawa człowieka...*, s. 24.

⁸⁵ Por. J. Jaskólska, *Treść Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Człowiek w Kulturze”, 11/1998, s. 53-56.

Uzupełnieniem treści artykułu pierwszego jest artykuł drugi, akcentujący równość wszystkich ludzi wobec praw objętych *Deklaracją* niezależnie od koloru skóry, rasy, płci, języka, religii, poglądów politycznych, pochodzenia narodowego lub społecznego, i innych⁸⁶. Zło wyrządzone przez II wojnę światową (masowe zabijanie ludzi nie posiadających cech aryjskich, zagłada całych narodów np. żydowskiego) oraz komunizm, w którym więziono i zabijano ludzi za inne przekonania polityczne, a czasem po prostu z potrzeby uzyskiwania taniej siły roboczej, ukazały nagłą potrzebę walki o prawo do równości. Apelowanie o respektowanie podstawowych praw, w tym równości, nie utraciło swojej aktualności również u schyłku XX wieku. Pomimo rozwiniętego kapitalizmu, liberalizmu i demokracji obserwuje się wzrost ruchów antysemitycznych, neonazistowskich, neofaszystowskich, a młodzi ludzie, nie mający jeszcze w pełni ukształtowanego systemu wartości, w imię „chorej” wolności potrafią wyrządzić krzywdę rówieśnikom o odmiennych przekonaniach religijnych, czy po prostu ubierającym się inaczej i słuchającym innej muzyki. M. Krapiec zwraca uwagę, że trudności w respektowaniu prawa do równości związane są również z kulturą różnych cywilizacji, z formą życia poszczególnych ludów i narodów, w których np. uznaje się kastowość ludzi, gdzie ma miejsce zniewolenie religijne, zniewolenie polityczne, gdzie kobiety nie posiadają praw politycznych itd.⁸⁷.

Kolejne trzy artykuły (art.3-5) podkreślają ludzkie prawo do życia i bezpieczeństwa, jego poszanowania przez osoby drugie i społeczeństwo. Pomimo ogłoszenia tych praw po dzień dzisiejszy odbiera się człowiekowi prawo do życia, o czym świadczą nie tylko wojny czy terrorystyczne zamachy, ale również prawnie zalegalizowane, przez państwa uważające się w pełni demokratyczne i praworządne, prawo do aborcji i eutanazji. Wciąż miewa miejsce zniewolenie człowieka poprzez instrumentalne traktowanie, czy to w ustroju totalitarnym, czy za pomocą systemów bankowych i ekonomicznych (liberalizm). Istnieją powszechne dokumenty mające za zadanie ukazać nagłą potrzebę respektowania tych praw, a tym samym pokazujące, jak wielką wartość posiada ludzkie życie. Należą do nich: *Konwencja przeciwko Torturom oraz innemu Okrutnemu, Nieludzkiemu lub Poniżającemu Traktowaniu lub Karaniu* (Nowy Jork, 10 XII 1984); *Drugi Protokół Fakultatywny do Międzynarodowego*

⁸⁶ Istnieją dodatkowe uregulowania prawne chroniące prawo do równości: *Międzynarodowa Konwencja w sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Rasowej*, *Konwencja w sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet*. Pełną treść tych dokumentów można znaleźć w B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), *Prawa człowieka ...*, s. 79-117.

⁸⁷ Por. M. Krapiec, *Prawa człowieka i ich zagrożenia*, „Człowiek w Kulturze”, 3/1994, s. 15.

Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych w sprawie zniesienia kary śmierci (Nowy Jork, 15 XII 1989)⁸⁸.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka koncentruje się także na sprawiedliwym odnoszeniu się do ludzi będących podmiotem prawa oraz na sprawie zapewnienia człowiekowi opieki prawnej, w postaci sprawiedliwie funkcjonujących sądów, kierujących się poczuciem sprawiedliwości i prawa (art.6-11). Rozumienie człowieka jako podmiotu prawnego wiąże się z filozoficzną koncepcją osobowego bytu ludzkiego, według której człowiek wśród przymiotów wyróżniających go z przyrody i ukazujących jego transcendencję w stosunku do społeczeństwa (obok suwerenności, wolności, godności) jest także podmiotem prawa, co znaczy, że sam w swoim akcie decyzyjnym ustanawia dla siebie zobowiązania prawne pochodzące od zewnątrz (z prawa stanowionego, konwencyjnego) i wypływające z jego natury. Prawo zawsze pochodzi od wewnętrznego, wolnego wyboru człowieka jako podmiotu prawa. Przyjęcie osobowej koncepcji człowieka ukazuje również powinność traktowania go zawsze jako celu, a nigdy jako tylko środka ludzkiego działania. Nie zawsze jednak przestrzegano tej zasady, szczególnie widać to w systemach totalitarnych, gdzie prawo kierowano przeciw wszystkim, którzy nie akceptowali systemu bądź wyrażali otwarcie swoje niezadowolenie – stosując jawny terror i zastraszanie. Jak pisze M. Krapiec, „[z]agwarantowanie podmiotowości prawa i uznanie „osobowości prawnej” gwarantuje człowiekowi integralność nie tylko biologiczną, ale i psychiczną – jako wolność od strachu”⁸⁹.

Artykuły (art.12-15) dotyczą prywatności człowieka, a więc prawa do swobodnego poruszania się, prywatności życia, prywatności korespondencji, prawa do mienia oraz prawo do narodowości jako kolebki ludzkiej osobowości, prawo do szukania azylu w innym kraju. Respektowanie tych praw w państwach totalitarnych pozostawiało wiele do życzenia. Ustrój komunistyczny pozbawiał człowieka w wielkim stopniu prywatnego życia przez stworzenie policji politycznej i zaostrej cenzury – wszystko to prowadziło do zastraszenia i wewnętrznego wyniszczenia człowieka w imię – rzekomo – dobra proletariatu i równości społecznej.

Ochronę prawa do przekazywania życia gwarantuje art.16, który podkreśla doniosłą rolę różnicowania płciowego, związanego z faktem trwania ludzkiego życia – jego przekazywania, które w społecznych warunkach dokonuje się w małżeństwie. Artykuł ten znosi wszelkie ograniczenia (np. niewolnictwo, dominacja rodu), zwracając uwagę na to, że po cząwszy od wieku dojrzałego kobieta i mężczyzna mają wszelkie prawo do zawarcia związku

⁸⁸ Por. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), *Prawa człowieka...*, s. 79-117.

⁸⁹ M. Krapiec, *Prawa człowieka...*, s. 21.

małżeńskiego. Rodzinę uznaje natomiast za podstawową, naturalną komórkę społeczną, której przysługuje prawo do opieki zarówno ze strony państwa, jak i społeczeństwa. *Deklaracja* zapewnia również rodzicom prawo do wykształcenia swoich dzieci, co jest ważne w świetle systemów, zgodnie z którymi dzieci odbierano rodzicom, aby je wychować w duchu państwowej ideologii.

Obszerą część *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* (art.18- 28) stanowią prawa związane z rozwojem życia osobowego, tj. życia umysłowego, moralnego, religijnego, twórczego, czyli tzw. społeczne prawa człowieka. Prawa te m.in. dotyczą podstawowych wolności, a mianowicie wolności osobistej, wolności myślenia, wolności sumienia (wolność wyboru dobra) i religii, prawa do wolności poglądów i swobodnego ich wyrażania. Prawa te dają możliwość poszukiwania, wyznawania i propagowania prawdy zarówno w wyborze samej religii, w możliwości wyboru właściwego dobra, dzięki któremu człowiek kieruje się w całym swoim moralnym postępowaniu.

Kolejną grupę uprawnień (obok wolności sumienia, wyznania i religii) stanowią prawa pozwalające na organizację życia społecznego i politycznego, w którym dokonuje się cały rozwój osobowy człowieka. Należą do nich m.in. prawo do wolnego zrzeszania się, które dokonuje się poprzez wolne, powszechne i równe wybory. Według owych uprawnień, nie można nikogo zmuszać, aby przynależał do organizacji czy partii (tak jak to czyniły partie nazistowskie czy komunistyczne). Jest to bowiem ograniczanie ludzkiej wolności między innymi poprzez narzucanie chociażby „zakłamanych” treści i zmuszanie do czynów gwałcących normy moralne. Prawnym zabezpieczeniem korzystania przez człowieka z praw ekonomicznych, socjalnych i kulturowych są artykuły 22-28 zapewniające prawo do pracy według uzdolnień, upodobań i społecznych zapotrzebowań oraz równej płacy, prawo do urlopu, wypoczynku i prawo do opieki socjalnej. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę, iż systemy komunistyczne, mimo że w prawach człowieka szczególnie powoływały się na prawo do pracy, stwarzały system pozornego zatrudnienia – przesiąknięty biurokracją i korupcją. Komunizm w ramach prawa do pracy organizował obozy pracy, często pracy przymusowej np. w kopalniach, gdzie ludzie bez zawodowego przygotowania i zabezpieczenia narażeni byli na stałe kalectwo i utratę życia. Zagwarantowanie pracy w dobie panującego bezrobocia, wiążącego się przede wszystkim z wizjami przebudowy gospodarki, jest jednym z najtrudniejszych obszarów polityki społecznej. Z prawem tym bezpośrednio wiąże się prawo do równej płacy i związana z tym kwestia dotycząca tego, czy płaca ma być płacą indywidualną czy rodzinną – zapewniającą utrzymanie całej rodziny. *Deklaracja* omawia również prawo do oświaty, wychowania oraz uczestnictwa w życiu kulturowym. Zespół tych uprawnień w szczególności

dotyczy rozwoju życia osobowego człowieka (intelektualnego, moralnego, twórczego i kulturowego), jednak konkretny sposób ich realizacji zależy już od samego człowieka i społecznych organizacji. ONZ wskazuje jedynie na konieczność zabezpieczenia tych praw.

O prawo do życia w pokoju i społecznego zachowania praw przedstawionych w niniejszej *Deklaracji* apelują artykuły 28-29. Proces przeniesienia tych praw na konkretne ustawodawstwo państwowe jest warunkiem dla stworzenia systemu demokratycznego, opartego na podstawowych wartościach (miłości, sprawiedliwości, dobru, wolności, prawdzie) oraz wolnego od przemocy. Ponieważ człowiek nie żyje sam i tylko dla siebie (jak zdaje się sugerować skrajny liberalizm), lecz w relacji z innymi ludźmi, z którymi wchodzi w personalne stosunki, winien rozpoznawać i respektować prawa innych – ten obowiązek określa artykuł przedostatni ⁹⁰.

Pomimo zebranych, zapisanych i zaakceptowanych przez niemal wszystkie kraje praw ludzkich nadal mają miejsce drastyczne naruszenia tych praw, co w bieżącym stuleciu stanowi zaprzeczenie tego, co miało być gwarantem pokoju i miłości na świecie, a przede wszystkim co staje się zaprzeczeniem samej *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. Systemy i organizacje polityczne dążące do pluralizmu we wszystkich dziedzinach życia są głównymi przeciwnikami wszelkich norm pozbawiających człowieka „wolności”, a tym samym możliwości decydowania o sobie i o swoim życiu.

Wszystko to, co dotychczas uważano za główną przyczynę uchwalenia przez ONZ *Deklaracji*, uznaje się obecnie za mocny argument w rozstrzygnięciach dotyczących zbrodni hitlerowskich, ale na pewno nie jako argument potrzebny dzisiaj – argument obecnie uważany wręcz za zbyt obciążający autentyczną demokrację. W takiej sytuacji czy nie jest zatem tak, iż zwolennicy pluralizmu zapomnieli bardzo szybko o konsekwencjach już raz podjętej próby oparcia praw człowieka wyłącznie na prawie stanowionym? Aby uznanie i przyjęcie *Deklaracji* przez wszystkie narody – jako powszechnie obowiązującej – nie stało się pustym zadeklarowaniem, państwa zobowiązane są kierować się w swojej polityce wewnętrznej i zagranicznej zawartymi w niej postanowieniami. W świetle *Deklaracji* zadaniem każdego państwa staje się zapewnienie swoim obywatelom ochrony podstawowych praw ludzkich, a tym samym umożliwienie pełnego rozwoju osobowego, społecznego i kulturowego. *Deklaracja* obliguje także państwo, jego politykę oraz poszczególnych polityków do działań moralnie akceptowanych, tzn. zgodnych z tradycyjnym systemem wartości, nakierowanych na ochronę i rozwój

⁹⁰ Por. M. Krąpiec, *Prawa człowieka...*, s. 21-35; por. także M. Krąpiec, *O ludzką...*, s. 165-221; J. Jaskólska, *Treść Powszechnej...*, s. 49-97.

dobra wspólnego swoich członków. W tym to celu *Deklaracja*, broniąc naturalnych, przyrodzonych praw człowieka i wspierając budowanie demokracji na świecie, w końcowych artykułach wspomina o potrzebie przeniesienia tych praw na konkretne ustawodawstwo państwowe.

Poza wcześniej wymienionymi paktami, tj. *Międzynarodowym Paktem Praw Ekonomicznych, Społecznych i Kulturalnych* oraz *Międzynarodowym Paktem Praw Osobistych i Politycznych* wraz z dwoma *Protokołami Dodatkowymi*, będącymi pozytywnoprawnym zapisem *Deklaracji*, w ramach ONZ-owskiego systemu ochrony praw człowieka działają jeszcze cztery inne konwencje:

- *Międzynarodowa konwencja o likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej* z 1959 roku;
- *Konwencja przeciwko torturom i innemu okrutnemu, niehumanitarnemu lub poniżającemu traktowaniu lub karaniu* z 1984 roku;
- *Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet* z 1979 roku wraz z *Protokołem Dodatkowym*;
- *Konwencja o Prawach Dziecka* z 1989 roku z dwoma *Protokołami Dodatkowymi* (*o Udziale Dzieci w Konfliktach Zbrojnych* (2000), *o Sprzedaży Dzieci, Dziecięcej Prostytacji i Dziecięcej Pornografii* (2000)).

4.2. Regionalne systemy ochrony praw człowieka

Poza uniwersalnym systemem międzynarodowej ochrony praw człowieka zbudowanym w ramach ONZ pojawiły się także systemy regionalne, do których zaliczyć można, m.in.:

- System Rady Europy
- Afrykański Regionalny System Ochrony Wolności i Praw
- System Ligi Państw Arabskich
- System ochrony praw człowieka w Ameryce Łacińskiej

U podstawy tych systemów leży przede wszystkim wspólnota wyznawanych przez daną społeczność wartości, jak również wspólnota kulturowa, a więc to, czego brak systemowi uniwersalnemu. Systemom tym można jednak zarzucić zrelatywizowanie czy to do kultury czy wyznawanego przez daną społeczność systemu wartości. Pojawia się tutaj bardzo trudny problem pogodzenia na przykład islamskiej hierarchii wartości (np. miejsca w nim kobiety czy poszanowania życia) z systemami ogólnie przyjętymi przez organizacje międzynarodowe, a mającymi swoje źródła w tradycji judeo-chrześcijańskiej.

Wprawdzie w wielu częściach świata powstały systemy regionalne, to jednak, jak uważa R. Kuźniar, pełny i skutecznie działający funkcjonuje tylko w Europie. Jest nim Rada Europy. Rada Europy powstając w 1949 r. skupiła w swoich ramach tylko państwa demokratyczne i praworządne, dlatego Polsce dane było stać się jej członkiem dopiero w 1991 r. Statut, na którym opiera się jej działalność, ustanawia w preambule, że państwa „są niewzruszenie przywiązane do wartości moralnych i duchowych, które stanowią wspólne dziedzictwo ich narodów i leżą u podstaw zasad wolności jednostki, wolności politycznej i prymatu prawa, na których opiera się każda prawdziwa demokracja”⁹¹. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że obecnie RE skupia 46 państw, podczas gdy na początku było ich 10.

Fundamentalne znaczenie dla ochrony praw człowieka w tym systemie ma *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* uchwalona w 1950 r. oraz *Europejska Karta Socjalna* z 1961 r. Przyczyn skonstruowania przez Europę ochrony praw człowieka należy szukać przede wszystkim w doświadczeniach II wojny światowej, które także stały się motywem dla stworzenia uniwersalnej ochrony ludzkich praw i proklamowania *Deklaracji*. Rada Europy przyjmując *Konwencję* dokonała pozytywizacji praw zawartych w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* oraz stworzyła system ochrony praw człowieka w Europie – początkowo tylko zachodniej. *Konwencja europejska* otwarta jedynie na podpisy i ratyfikację wszystkich państw członkowskich Rady Europy od początku była traktatem zamkniętym, o charakterze regionalnym (art. 66). Stanowiła pierwszy traktat międzynarodowy, który sformułował tak szeroki katalog praw człowieka. W swojej preambule *Konwencja* odwołała się do *Deklaracji* oraz do celów, jakie sobie stawiała RE. Czytamy w niej „(...) zważywszy, że celem Rady Europy jest osiągnięcie większej jedności jej członków oraz że jednym ze sposobów osiągnięcia tego celu jest ochrona i pełniejsza realizacja praw człowieka i podstawowych wolności (...) i wspólnych wartości państw sygnatariuszy (...) zdecydowane [Rządy Państw], jako Rządy państw europejskich, działających w tym samym duchu i posiadających wspólne dziedzictwo ideałów i tradycji politycznych, poszanowania wolności i rządów prawa, podjąć pierwsze kroki w celu zbiorowego zagwarantowania niektórych praw wymienionych w Powszechnej Deklaracji (...)”⁹². Istotne jest także to, iż uchwalenie *Konwencji* i mechanizmu implementacji było drogą do integracji europejskiej⁹³.

Konwencja obejmuje prawie wszystkie prawa i wolności osobiste oraz polityczne zawarte w *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* z tą różnicą, że ciąży na niej obowiązek zapew-

⁹¹ Statut Rady Europy, [w:] *Prawa człowieka - dokumenty międzynarodowe...*, s. 170.

⁹² *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, [w:] *Prawa człowieka - dokumenty międzynarodowe...*, s. 173.

⁹³ Szerzej R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, s.173.

nienia zawartych w niej praw każdemu człowiekowi, który podlega jej jurysdykcji. Jak uważa A. Michalska to, że nie znalazły się w niej prawa ekonomiczne, socjalne i kulturalne, charakteryzowane jest w doktrynie jako „luka zamierzona”⁹⁴.

Rozwinięciem zaś *Konwencji* jest *Europejska Karta Socjalna*, której stronami obecnie jest ponad 20 państw. Dokument ten, w części pierwszej określa pewne minimum, które musi być zrealizowane, wyliczając prawa wchodzące w jego zakres. W przeciwieństwie do *Konwencji*, *Karta Socjalna* nakłada na państwa jedynie obowiązek przyjęcia za cel swej polityki, która będzie wykonywana za pomocą wszelkich odpowiednich środków, zarówno o charakterze krajowym, jak i międzynarodowym, osiągnięcie warunków, w których wymienione w niej prawa zasady mogą być skutecznie realizowane⁹⁵. Poza tym państwo przyjmujące *Kartę* może uznać za wiążącą tylko część artykułów. Warto w tym miejscu podkreślić, iż *Kartę Socjalną* będącą zbiorem praw należących do tak zwanej II generacji praw, nie obowiązuje egzekwowalność (co ma miejsce przy prawach I generacji). Ta grupa praw nazywana nie bezpodstawnie „prawami pozytywnymi” stanowi raczej zapis celów stawianych sobie przez państwa.

Innej przyczyny i historycznych źródeł można się doszukać w kształtowaniu się afrykańskiego systemu ochrony wolności i praw człowieka, którego celem było przede wszystkim doprowadzenie do uzyskania niepodległości ludów żyjących na afrykańskim kontynencie, które znajdowały się pod wpływem istniejącego układu kolonialnego. Po II wojnie światowej V Kongres Panafrkański skierował apel do kolonizatorów o zaprzestanie praktyk kolonializmu. Pomimo ogromnego zaangażowania ONZ apel ten nie odniósł pierwotnie większego skutku. W dniu 10 września 1969 r. Zgromadzenie Szefów Państw i Rządów przyjęło *Convention Governing the Specific Aspects of Refugee Problems in Africa*, która to konwencja do 1993 r. została ratyfikowana przez 41 państw afrykańskich. Konwencja ta w szerszy sposób określała status uchodźcy i jego ochronę – zgodnie z afrykańskimi realiami politycznymi, aniżeli Konwencja Genewska. Zaś dopiero w 1981 r. na XVIII sesji Organizacji Jedności Afrykańskiej (OJA) została przyjęta *Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów* (*African Charter of Human and Peoples' Rights*), która weszła w życie 1986 r. Karta ta przede wszystkim odzwierciedla zarówno historię kolonializmu, jak i afrykańską tradycję. Odnosi się ona nie tylko do praw człowieka pierwszej i drugiej generacji, ale również do zbiorowych praw ludów do prawa do rozwoju. Wiele miejsca zajmuje w niej problem uchodźców, pro-

⁹⁴ A. Michalska, *Podstawowe prawa człowieka w prawie wewnętrznym a paktów praw człowieka*, Warszawa 1976, s. 247.

⁹⁵ Por. Art. 20, *Europejska Karta Socjalna*, [w:] *Prawa człowieka - dokumenty międzynarodowe...*, s. 234-235.

blem ciągle żywy z uwagi na stan stosunków pomiędzy krajami afrykańskimi i wewnętrznymi⁹⁶.

Arabski system ochrony praw i wolności należy natomiast wiązać z powstaniem regionalnej organizacji zrzeszającej państwa arabskie, tj. Ligą Państw Arabskich. Głównym celem Ligi było wyraźne podkreślenie niezależności i odmienności systemu opierającego się na muzułmańskim systemie wartości, jak również rozwijanie działalności państw arabskich w kierunku umocnienia praw człowieka oraz kształtowanie atmosfery poszanowania praw człowieka wśród narodów arabskich⁹⁷. Z uwagi na specyficzne powiązania pomiędzy religią a prawodawstwem w krajach islamskich występują duże trudności w przystosowaniu uznanych międzynarodowych standardów dotyczących praw człowieka do zgodności z prawem muzułmańskim (*szari'a* 'droga')⁹⁸, które dla wielu wyznawców islamu ma charakter obowiązujący. Nie oznacza to jednak, by kraje te odrzucały lub całkowicie nie akceptowały zasad międzynarodowych. Chcą one jednak zachować tradycyjne własne podejście do wielu kwestii.

W 1981 r. Liga Państw Arabskich przyjęła dokument o nazwie *Ogólna Islamska Deklaracja Praw Człowieka*. Innym, bliższym nam czasowo i najważniejszym dokumentem jest jednak *Kairska Deklaracja Praw Człowieka* z 5 sierpnia 1990 r. przyjęta na XIX Islamskiej Konferencji Ministrów Spraw Zagranicznych w Kairze. Twórcy *Deklaracji* już we wstępie odwołują się przede wszystkim do cywilizacyjnej i historycznej roli tzw. *Islamic Ummah* czyli wspólnoty wszystkich muzułmanów na świecie oraz do wartości historycznych, religijnych, duchowych, podkreślając równocześnie, że naruszenie jej jest grzechem. Ów dokument podkreśla, że „podstawowe prawa i wolności są integralną częścią religii islamskiej oraz że nikt nie ma prawa co do zasady do unieważniania ich częściowo i całkowicie albo naruszenia oraz ignorowania, ponieważ są one wiążącymi zaleceniami boskimi, które zawarte są w księgach Allacha i które zostały przekazane przez ostatniego z jego proroków, aby uzupełnić poprzednie boskie przekazy”⁹⁹. Za ochronę praw zawartych w *Deklaracji* odpowiedzialna jest więc zarówno cała społeczność muzułmańska, jak i każdy człowiek indywidualnie. Jak zauważyła już nieco wcześniej A. Michalska – a co można odnieść również do powyższego dokumentu –

⁹⁶ Szerzej M. Jabłoński, *Afrykański regionalny system ochrony wolności i praw*, [w:] *System ochrony praw człowieka...*, s. 221-261.

⁹⁷ Szerzej M. Jabłoński, *Wolności i prawa jednostki w regionalnym systemie Ligi Państw Arabskich*, [w:] *System ochrony praw człowieka...*, s. 263-289.

⁹⁸ Szerzej J. Danecki, *Islam*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, (red.) T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2002, s. 79-85.

⁹⁹ *Kairska Deklaracja Praw Człowieka*, cyt. za M. Jabłoński, *Wolności i prawa jednostki...*, s. 267-268.

Liga wyznaczała raczej kompetencje do programowania i rozszerzania idei ochrony praw człowieka niż zakres jego ochrony¹⁰⁰.

Kwestia regionalnej ochrony praw człowieka stanowi problem dyskusyjny, który wielokrotnie był również omawiany na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych. Już w 1953 r. zaproponowano, aby wobec zróżnicowania współczesnego świata dążyć do zawierania konwencji regionalnych, co spotkało się jednak ze sprzeciwem państw słabiej rozwiniętych – przede wszystkim państw azjatyckich i afrykańskich. Państwa te obawiały się, że umieszczenie w Paktach przepisów dotyczących konwencji regionalnych stanie się zachętą do podpisywania partykularnych umów sprzecznych z Paktami. Mniej konserwatywni uczestnicy sporu wychodzili z założenia, że konwencje regionalne powinny regulować tylko te problemy, które są specyficzne dla danej grupy państw.

Zasadniczym argumentem przemawiającym za utworzeniem regionalnych systemów ochrony praw człowieka było i jest zróżnicowanie współczesnego świata. Z jednej strony takie konwencje pozwalają na ustalenie katalogu praw odpowiadającego poziomowi rozwoju społeczno-ekonomiczno-politycznego danej grupy państw, z drugiej zaś strony zdobyte doświadczenia z funkcjonowania obowiązujących traktatów regionalnych mogą być wykorzystane, stając się inspiracją zarówno dla kolejnych traktatów regionalnych, jak i konwencji uniwersalnych. Zwolennicy uniwersalizmu wskazują jednak na niebezpieczeństwo obniżenia – przez konwencje regionalne – poziomu ochrony praw człowieka, w porównaniu z tym, jaki ustanowiony jest w Paktach, co doprowadzić może do zagubienia się idei uniwersalizmu praw człowieka. Poza tym zwracają uwagę, że konwencje regionalne są przyczyną pogłębiania się już istniejących różnic, podczas gdy dokumenty o charakterze uniwersalnym przyczyniają się do ich stopniowego niwelowania. Jak zauważa jednak A. Michalska, wydaje się, że argumenty zwolenników uniwersalizmu nie znajdują potwierdzenia w praktyce stosowania owych uniwersalnych zasad, gdyż pomimo powszechnej aprobaty dla deklaracji uniwersalnej, często będącej aktem czysto formalnym, w przypadku Paktów wiąże się ona z wieloletnim oczekiwaniem na ich ratyfikowanie¹⁰¹.

Najbardziej powszechnym stanowiskiem w dyskusji nad regionalizmem i uniwersalizmem ochrony praw człowieka jest jednak koncepcja koordynacji obu systemów. Jak twierdzą jej zwolennicy koncepcje regionalne powinny być traktowane jako pewien etap w osiąganiu pełnego porozumienia na płaszczyźnie uniwersalnej, i to zarówno co do katalogu praw, jak i metod ich realizacji. Normy regionalne z jednej strony mogą pełnić rolę modyfikatorów niektó-

¹⁰⁰ A. Michalska, *Podstawowe prawa człowieka...*, s. 258.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 260-263.

rych postanowień koncepcji uniwersalnych poprzez dostosowanie ich do lokalnych warunków, z drugiej zaś strony mogą stanowić uzupełnienie treści traktatów uniwersalnych. Takie rozwiązanie może także pomóc w rozstrzygnięciu sporu na temat międzynarodowej kontroli¹⁰². Wydaje się, że łatwiej jest go rozwiązać na szczeblu regionalnym, zwłaszcza jeśli kontrola dotyczy skargi państw i petycji indywidualnych. Międzynarodowa kontrola w skali uniwersalnej może prowadzić do napięć politycznych, wiele państw także widzi w niej zagrożenie suwerenności i naruszenie zasady nieingerencji w sprawy wewnętrzne¹⁰³.

4.3. Państwowy system ochrony praw człowieka na przykładzie *Konstytucji RP*

W świetle *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* uznanej za wzorzec ludzkich praw, pytanie o treść konstytucji, jej podstawy aksjologiczne oraz bezpośrednie jej stosowanie w państwie demokratycznym jest pytaniem zasadniczym dla każdego obywatela danej społeczności państwowej. Konstytucja jako ustawa zasadnicza stanowi podstawę dla wszystkich ustaw szczegółowych regulujących prawa i obowiązki w danym państwie. W państwach demokratycznych dzięki bezpośredniemu stosowaniu konstytucji każdy człowiek może dochodzić swoich praw konstytucyjnych w wieloraki sposób, m.in. może powoływać się na swoje prawa przed organami administracyjnymi, może swoich praw dochodzić również przed Rzecznikiem Praw Obywatelskim, powołanym do obrony wszelkich konstytucyjnych praw człowieka, który w praktyce powołuje się bezpośrednio na jej przepisy. Jak pisze T. Styczeń, kształt konstytucji „jest owocem dojrzałości moralnej i politycznej obywateli; dojrzałości, którą osiąga społeczeństwo przez bieg i doświadczenia swej historii”¹⁰⁴.

Historia ukazała, że w Polsce konstytucja nie zawsze posiadała takie znaczenie, a człowiek nie zawsze mógł dochodzić swoich praw w świetle zawartych w niej przepisów. W czasach, kiedy Polska pozbawiona była niepodległości, konstytucja stanowiła dla Polaka symbol wolności i odzyskania własnego państwa (wzorcem była *Konstytucja 3 Maja*). Pomimo tego, że w Polsce konstytucje zawsze stanowiły wzorzec państwa wolnego i praworządnego, były one nieraz naruszane i deptane. Postawa władzy rządzącej, związanej z ustrojem komunistycznym po zakończeniu II wojny światowej, stała się zaprzeczeniem wszystkich idei i projektów ustrojowych, nad którymi pracowano w Londynie, a które miały się stać podsta-

¹⁰² Należy pamiętać, że rolą organów międzynarodowej kontroli nie jest osądzanie państwa, na rzecz drugiego państwa czy jednostki, lecz próba zbliżenia różnych punktów widzenia w sprawie oceny faktów (czyli zgodności postępowania państw z przepisami traktatów) oraz środków (jakie należy zastosować by zmienić sytuację, która jest sprzeczna z zobowiązaniami nałożonymi przez ten traktat). Por. także, s. 264.

¹⁰³ Szerzej tamże, s. 264-266.

¹⁰⁴ T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1995, s. 202.

wą Rzeczypospolitej po wojnie. Panujący ustroj i władza jednej partii nie były możliwe do pogodzenia z rządami prawa, a ogłoszona podczas nowelizacji konstytucji w 1976 roku przewodnia i kierownicza rola PZPR wyznaczyła zakres ustawy zasadniczej, a tym samym kierunek rządów w państwie.

Po wyborach w 1989 roku uchwalenie nowej Konstytucji nie powiodło się, co tłumaczone było m.in. pracami nad ordynacją wyborczą, zmianami na scenie politycznej, brakiem porozumienia głównych sił politycznych. Udało się jedynie w grudniu 1989 roku znowelizowanie konstytucji poprzez usunięcie z niej wszystkich oznak realnego socjalizmu oraz przywrócenie starego godła i nazwy państwa, zawarto w niej również treść głoszącą, że Polska jest demokratycznym państwem prawnym realizującym zasady sprawiedliwości społecznej¹⁰⁵.

Po upadku reżimu komunistycznego i marksistowskich metod postępowania powrócono do tradycyjnych problemów filozoficzno-prawnych, przede wszystkim do problemu wolności, który przeniknął wszystkie dziedziny życia jednostkowego i wspólnotowego oraz demokratycznego ustroju. Rozpoczęły się ożywione dyskusje na temat różnych dziedzin życia ludzkiego, bez obawy o represje czy interwencje cenzury, w których starano się zmienić dotychczasowe wadliwe rozumienie państwa, demokracji, wolności, prawa, religii czy kultury. Dyskusje te przede wszystkim prowadzone były (toczą się zresztą nadal) pomiędzy zwolennikami dawnego bloku komunistycznego, zwolennikami liberalizmu oraz zwolennikami demokracji wywodzącej się z nurtu personalistycznego. Przepaść, jaka dzieli te stanowiska uwiadcza się głównie w sporach o pluralizm, obiektywizm dobra i prawdy, dobro wspólne czy sam zakres pojmowania wolności.

U podstaw założeń liberalizmu indywidualistycznego leży relatywizm prawdy i dobra w życiu społecznym, co powoduje, że tradycyjne wartości „spadają” do roli dobra prywatnego. Liberalizm jest również zwolennikiem wolności we wszystkich dziedzinach życia oraz zwolennikiem przekonania, że w imię wolności można robić wszystko, jeśli tylko nie szkodzi to drugiemu człowiekowi. Takie przekonania prowadzą do koncepcji liberalistycznego państwa minimalnego, w której w centrum uwagi państwa i jako główny cel stawia się dobro i wolność poszczególnych jednostek. Stanowisko to nie jest zgodne z ideą personalistycznego dobra wspólnego, którego zamierzenia nie sprowadzają się tylko do ochrony wolności (osobistej, politycznej czy ekonomicznej), ale obejmują na równi dążenie do ochrony

¹⁰⁵ Por. J. Zakrzewska, *Konstytucja i obywatele*, „Znak”, 11/1992, s. 31-42; por. też K. Wroczyński, *Demokratyczne państwo prawne*, „Człowiek w Kulturze”, 3/1994, s. 151-160.

zarówno dóbr materialnych, jak i duchowych wspólnoty (ochrona tożsamości narodowej, wychowanie młodzieży, przeciwdziałanie patologiom społecznym)¹⁰⁶.

Dyskusje, spory i ich rozstrzygnięcia dotyczące wyżej wymienionych problemów stały się bardzo ważne w świetle projektu konstytucji, a szczególnie w świetle poszukiwania jej aksjologicznych podstaw i ich obiektywnego ugruntowania. Senat I kadencji opracował projekt konstytucji, w którym społeczeństwo i państwo oparto na obiektywnych i stałych wartościach, projekt ten jednak nie zyskał szerokiej popularności. Jednym ze współautorów był J. Stępień, który na temat projektu tak się wypowiadał: „Państwo powinno być służebne w stosunku do obywateli, ale musi być także gwarantem praw jednostki, praw rodziny, możliwości obywateli do zrzeszania się. Państwo musi być tak skonstruowane, aby można było realizować ideały, które w Polsce zawsze były ważne. Musi gwarantować prymat moralności w życiu osobistym, rodzinnym, publicznym i zawodowym. Jestem za państwem silnym gwarantującym prawa obywateli, jednak zdecydowanie wkraczającym tam, gdzie wolność jest nadużywana. W naszym projekcie Konstytucji zapisaliśmy, że Kościół i państwo są wspólnotami całkowicie autonomicznymi, ale współpracującymi. Gdyż obie mają na celu dobro człowieka”¹⁰⁷. Na potrzebę aksjologicznych podstaw konstytucji zwrócił również uwagę T. Styczeń, podkreślając, że w *Konstytucji RP* powinno chodzić nie tylko o zadeklarowanie suwerennego bytu państwowego, ale przede wszystkim o osadzenie jej na takim fundamencie, który w sposób ostateczny i konsekwentny wykluczy powrót ustroju totalitarnego. Zaproponował zapis konstytucyjny jednoznacznie gwarantujący prawo do życia i rozwoju każdego człowieka od chwili poczęcia do chwili jego zgonu. Brak takiego zapisu, w którym uwzględnia się życie jako wartość stanowiącą fundament, na którym wznosi się dopiero całe człowieczeństwo, staje się fikcją w respektowaniu człowieka jako człowieka¹⁰⁸.

Po prawie dziesięciu latach od przełomu w Polsce w 1989 roku i po burzliwych dyskusjach nastąpiło uchwalenie i przyjęcie *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* – jako najważniejszej Karty Praw i Obowiązków Obywatelskich, świadectwa suwerenności i niezawisłości Państwa Polskiego. *Konstytucja RP* stała się zbiorem kompromisów współczesnych opcji politycznych w sprawie godziwego zabezpieczenia człowiekowi jego praw, jak i struktury państwa demokratycznego.

Zarówno *Ustawa Konstytucyjna z 1952 r.*, jak i obecna *Konstytucja RP* w rozdziale I, dotyczącym ustroju Rzeczypospolitej, stanowią, że Polska jest demokratycznym państwem

¹⁰⁶ Por. K. Wroczyński, *O realistyczną filozofię prawa – polskie doświadczenia*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z. Zdybicka, J. Herbut, A. Maryniarczyk, A. Łyskawka, N. Szutta (red.), Lublin 1997, s. 533-539.

¹⁰⁷ Cyt. J. M. Jackowski, *Bitwa o Polskę*, Warszawa 1993, s. 183.

¹⁰⁸ Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie...*, s. 202-206.

prawnym urzeczywistniającym zasady sprawiedliwości społecznej. Stwierdzenie to spowodowało liczne polemiki, dlatego wydaje się ważne choćby ze względu na historyczne doświadczenia zwrócenie uwagi na filozoficzne aspekty rozumienia demokratycznego państwa prawnego.

Idea bezwzględnego przestrzegania norm prawnych w państwie pojawiła się już w starożytności (Platon), w czasach nowożytnych przybrała postać tzw. „państwa prawa” z myślą realizowania przez ludzką społeczność wszelkich celów zgodnie z prawem. Współcześnie natomiast koncepcja państwa prawnego nawiązuje bezpośrednio do tradycji pozytywistycznej, z powodu czego pojawia się wiele nieporozumień, gdyż kojarzy się ona z reżimem faszystowskim, skierowanym przeciwko człowiekowi. Na gruncie pozytywizmu prawnego pojawiły się dwie teorie: teoria „państwa ustaw” – zakładająca bezwzględny prymat ustawy w imię formalnej obrony jednostki przed nadużyciami organu wykonawczego oraz teoria „państwa sędziów”, w której sędzia rozstrzygał o sprawiedliwym sensie brzmienia ustawy¹⁰⁹. Dziś charakteryzując państwo prawa wskazuje się na niezbędne elementy, które są potrzebne dla zabezpieczenia każdemu człowiekowi podmiotowości moralnej i obywatelskiej (tj. parlament, niezależne sądy i trybunały, Naczelny Sąd Administracyjny, Rzecznik Praw Obywatelskich, Najwyższa Izba Kontroli), podkreśla się również istnienie nadrzędnej aksjologii – poszukuje się trwałych wartości, w których prawa człowieka jako standardy moralno-prawne, inspirowane prawem naturalnym, wyznaczają tę prawdę.

Konstytucja RP jako ustawa zasadnicza spełnia merytoryczne wymagania państwa demokratycznego stawiając sobie za podstawową wartość udział obywateli w życiu publicznym i ochronę ich praw (tzn. wartość, której realizacja zabezpieczona jest przez gwarancje konstytucyjne) – uważając tę wartość za konieczność w państwie obywatelskim, w którym spełniona jest zasada pomocniczości aparatu państwowego. Zasada ta oraz gwarancja praw obywatelskich została wprost wyrażona w preambule do *Konstytucji* oraz w poszczególnych artykułach. *Konstytucja* w (art.32) stanowi: „Wszyscy wobec prawa są równi. Wszyscy mają prawo do równego traktowania przez władze publiczne. Nikt nie może być dyskryminowany w życiu publicznym, społecznym lub gospodarczym z jakiegokolwiek przyczyny”. Przyczyną dyskryminacji nie może być przede wszystkim: światopogląd, narodowość, rasa, płeć, ale też inny pogląd polityczny, gdyż w państwie demokratycznym obywatele nie mogą być dzieleni na wrogów i przyjaciół. Niedawne doświadczenia ukazały również potrzebę wyrażenia zakazu istnienia partii politycznych i innych organizacji odwołujących się do metod totalitarnych,

¹⁰⁹ K. Wroczyński, *Demokratyczne...*, s. 151-160.

praktyk działania nazizmu, faszyzmu i komunizmu, a także tych, których program lub działalność dopuszcza nienawiść rasową i narodowościową, stosowanie przemocy w celu zdobycia władzy itp. Pomimo tego zakazu w konstytucji została wyrażona zasada pluralizmu, gwarantująca wolność tworzenia i działania partii politycznych, związków zawodowych, itp. na zasadzie równości i przynależności – wydaje się, że stanowi ona jedynie zabezpieczenie przed popełnieniem błędów z przeszłości (art.13).

Warunkiem dla funkcjonowania *Konstytucji* jest określony poziom kultury prawnej i politycznej społeczeństwa, który realizuje się poprzez danie poczucia podmiotowości osobom tworzącym społeczeństwo demokratyczne, dając gwarancję niedopuszczenia do wprowadzenia w życie publiczne przez władzę wykonawczą czy ustawodawczą ograniczeń zagrożających demokratycznemu państwu. Obecnie przed obywatelami pojawił się problem ich aktywności w życiu publicznym, tj. uczestnictwa w wyborach na zasadzie czynnego i biernego prawa (art.62), problem wykształcenia (art.70), który również wpływa na kulturę polityczną i prawną państwa oraz problem troski o dobro wspólne. *Konstytucja* w (art.1) podkreśla, że Rzeczypospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli (art.1), nakłada równocześnie na każdego człowieka obowiązek troski o to dobro, co wymaga aktywności i postawy zabezpieczającej dotychczasowy dorobek, jak i postawy służącej jego wzbogaceniu¹¹⁰.

W *Konstytucji RP* w rozdziale II, po obszernej części dotyczącej ustroju Rzeczypospolitej, został zawarty katalog wolności, praw i obowiązków człowieka i obywatela, w których gwarantuje się jednostce warunki do osobowego rozwoju, tj. prawo do wolności, równości, do praw politycznych, ekonomicznych, socjalnych i kulturalnych. Wydaje się, że Polska jako państwo demokratyczne sprostала postawionym sobie wymaganiom ochrony praw człowieka, a przede wszystkim standardom ogólnosiwiatowym w tworzeniu ustaw zasadniczych. Słuszna jest jednak uwaga Marka Piechowiaka, że w konstytucji nastąpiło pominięcie podstawowych idei, jakie legły u podstaw powojennej *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, a mianowicie idei źródeł praw człowieka i ich relacji do prawa i państwa. *Deklaracja* u swoich podstaw zawarła przekonanie o istnieniu obiektywnych wartości dobra i zła istniejących niezależnie od tego, kim człowiek jest, oraz niezależnie od tego, jak są one oceniane przez człowieka i społeczeństwo. Z takiego ujęcia wynikła określona koncepcja człowieka i koncepcja wolności ludzkiej, wskazująca jednocześnie na godność, wolność, rozum i sumienie człowieka: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować w stosunku do siebie wzajemnie w duchu

¹¹⁰ Por. A. Zoll, *Konstytucyjne aspekty w życiu publicznym*, [w:] *Polityka i świat wartości*, J. Miklaszewska (red.), Kraków 1998, s. 23-27.

braterstwa” (art. 1)¹¹¹. *Konstytucji RP* tej podstawy zabrakło, zabrakło więc obiektywnego ugruntowania jej kryteriów normatywnych. Jak dalej zauważa M. Piechowiak, prawa człowieka znalazły się dopiero na drugim miejscu po rozdziale o zasadach ustroju, co upoważnia do wysunięcia wniosku, że projektodawcy uznają państwo za poprzedzające i ważniejsze niż prawa człowieka. *Konstytucja* powinna zdaniem Piechowiaka, ujmującego te kwestie w perspektywie katolickiej nauki społecznej, wskazywać na pozaprawne podstawy konstytucyjnej ochrony praw człowieka, tj. prawa przyrodzone, prawa wynikające z godności oraz na istniejące poza prawem pozytywnym podstawy kształtowania praw i wolności (dobro członków społeczeństwa jako cel nadrzędny funkcjonowania państwa i prawa)¹¹².

Konstytucja RP określając terytorialne i prawne ramy demokratycznego państwa stała się dla każdego obywatela podstawową kartą praw i obowiązków, pozwalającą na dochodzenie swoich przywilejów przed organami w tym celu powołanymi (sądy, Rzecznik Praw Obywatelskich, Trybunał Konstytucyjny), ale również nakładającą na niego obowiązki względem państwa i innych ludzi. Ustawa zasadnicza narzuca również na partie polityczne, a także na poszczególnych polityków jako na przedstawicieli władzy, pochodzącej z powszechnych demokratycznych wyborów, dodatkowe ograniczenia mające chronić państwo przed stanowieniem ustaw niezgodnych z *Konstytucją RP*, będących zagrożeniem dla funkcjonowania państwa. Podstawowe siły polityczne powinny akceptować, a przynajmniej tolerować, kierunek przemian ustrojowych w państwie oraz akceptować wartości formalnie gwarantowane w *Konstytucji RP*. Formą pociągania rządu do odpowiedzialności politycznej jest wotum nieufności. Natomiast poszczególni politycy pociągani są do odpowiedzialności indywidualnej przed Trybunałem Stanu, który może orzec złożenie z urzędu, utratę praw wyborczych, zakaz zajmowania stanowisk w aparacie państwowym i organizacjach społecznych, itp. Takie postępowanie ma nie dopuścić do upadku gospodarczego, ekonomicznego i kulturowego kraju, ale przede wszystkim ma zapewnić ochronę i bezpieczeństwo jego obywateli stanowiących główny cel i dobro państwa.

4.4. Ochrona praw człowieka przez organizacje pozarządowe

Znaczenia organizacji pozarządowych we współczesnym świecie nie należy bagatelizować, gdyż to one poza prawem wewnętrznym i instytucjami międzynarodowymi stanowią istotny element w ochronie praw człowieka.

¹¹¹ B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), *Prawa człowieka...*, s. 17.

¹¹² M. Piechowiak, *Koncepcja wolności w projekcie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze...*, s. 523-532.

Termin „organizacja pozarządowa” jest tłumaczeniem angielskiego zwrotu *nongovernmental organization* – NGO używanego najczęściej przez Organizację Narodów Zjednoczonych oraz inne instytucje międzynarodowe¹¹³. Często w języku polskim organizacje te określa się także mianem organizacji społecznych, jednak w tym przypadku pojawiają się pewne trudności w samym rozumieniu tego terminu, który często przybiera odmienne znaczenie, co jednak nie znaczy, że należy go po prostu odrzucić. Wobec ogółu organizacji pozarządowych coraz częściej używa się także nazwy „trzeci sektor”, która stanowi nawiązanie do podziału aktywności społeczno-gospodarczej w nowoczesnych państwach demokratycznych na trzy sektory. Według tej typologii pierwszy sektor stanowi administracja publiczna, często określana mianem sektora publicznego, drugi – sfera biznesu, czyli wszystkie instytucje i organizacje nastawione na zysk, zaś trzeci sektor jest ogółem prywatnych organizacji, działających społecznie, nie dla zysku (*non-profit*), czyli organizacji pozarządowych. I choć w zasadzie nie używa się określeń pierwszy i drugi sektor, to termin trzeci sektor przyjął się i jest stosowany zarówno przez teoretyków jak i przez samych działaczy. Należy także pamiętać, że o istnieniu trzeciego sektora można dopiero mówić wtedy, gdy organizacje pozarządowe podejmujące swoją działalność mają świadomość udziału we wspólnej misji na rzecz podnoszenia jakości życia poszczególnych ludzi czy całych społeczności¹¹⁴.

Chociaż rozwój organizacji pozarządowych przypada na ostatnie trzydziestolecie, nie można zapominać o ich roli w tworzeniu się międzynarodowego systemu praw człowieka po wojnie, kiedy to w 1945r. aktywnie brały udział w konferencji założycielskiej ONZ w San Francisco, a także wpłynęły na treść zapisu w Karcie Narodów Zjednoczonych¹¹⁵. Współcześnie organizacje pozarządowych działających na rzecz ludzkich praw jest bardzo dużo (wprost trudno je policzyć)¹¹⁶, a zakres problematyki, który obejmują swoim zasięgiem jest tak duży i tak różnorodny, że nie sposób zaprezentować jej pełnej listy. Można by rzec, że w ich spektrum zainteresowań i działalności znajdują się problemy z każdej generacji praw człowieka.

Genezy organizacji społecznych szuka się już w średniowieczu, gdzie zinstytucjonalizowana działalność społeczna początkowo była prowadzona przez Kościół, parafie czy zakony i koncentrowała się na pracy dobroczynnej wśród najuboższych oraz na działalności oświatowej. Zmiany postawy społeczeństwa Zachodu, w XI-XII wieku, wobec problemu

¹¹³ Dosłowne tłumaczenie z języka angielskiego słowa *nongovernmental* – nierządowe jako, że w języku polskim mogłoby mieć niepożądane asocjacje, to w praktyce w polskich publikacjach używa się często angielskiego skrótu – NGO lub NGOsy.

¹¹⁴ Por. Z. Lasocik, *Kilka uwag o roli organizacjach pozarządowych w państwie demokratycznym*, Warszawa 1994, [w:] www.osektorze.ngo.pl, 10 V 2005.

¹¹⁵ R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, s. 260.

¹¹⁶ Niestety Polska nie dorównuje pod względem ilości NGOów i zaktywizowania się jej obywateli czołowym państwom demokratycznym zachodniego świata.

ubóstwa, wynikające w dużej mierze ze zmiany struktury społecznej ludności (zróżnicowanie sytuacji materialnej, przyrost ubogich) przyczyniły się do rozwoju instytucji charytatywnych i prywatnej dobroczynności. W tym czasie, jak zauważa B. Geremek, wyraźna była apoteoza ubóstwa i jałmużny. Okazywanie miłosierdzia było nieodzownym atrybutem dobrego chrześcijanina i wyrazem życzliwości wobec ubogich. Ubodzy zostali otoczeni szacunkiem, zaś samo ubóstwo stało się wartością duchową¹¹⁷. Jak podają niektóre źródła, najstarszą instytucją charytatywną w Polsce był szpital we Wrocławiu ufundowany przez fundację biskupią w 1108 r. Należy tu zaznaczyć, że szpitale w wiekach średnich przede wszystkim były organizacjami dobroczynnymi, gdyż łączyły w sobie funkcję hospicjum dla nieuleczalnie chorych oraz przytułku dla opuszczonych¹¹⁸.

Wraz z powstawaniem nowożytnych systemów państwowych zaczęły pojawiać się organizacje, których rolą było z jednej strony walczenie o poprawę bytu ludzi najuboższych, poprzez poprawianie praw obywatelskich, społecznych i politycznych, z drugiej zaś krytykowanie rządów za naruszanie owych praw. Zaczęły także powstawać pierwsze unormowania prawne dotyczące działalności społecznej, np. uchwalone w 1601 r. przez angielski Parlament Prawa o Dobroczynności (*Statute of Charitable Uses*) oraz Prawa Ubogich (*Poor Law*) – oba te dokumenty konsolidowały działania dobroczynne, filantropijne i opiekę publiczną, a także normowały podział odpowiedzialności między władzami lokalnymi a organizacjami filantropijnymi w zakresie opieki nad ubogimi¹¹⁹.

Współcześnie, co już zostało wyżej zaznaczone, istnieje tak duża ilość organizacji pozarządowych zajmujących się prawami człowieka, że bardzo trudno jest wyodrębnić kryteria ich podziału. Przede wszystkim zaliczyć tu należy organizacje o zasięgu narodowym (regionalne) i międzynarodowym (uniwersalne); można też podzielić organizacje na te, które stricte zajmują się prawami człowieka oraz te o szerszym spektrum działalności (np. Kościoły). Istnieją też organizacje wyspecjalizowane w ochronie pewnych kategorii praw lub pewnej grupy ludzi oraz inne o zasięgu uniwersalnym, które realizują zadania odpowiadające treściom ogólnych dokumentów, jak np. *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. Najwięcej organizacji pozarządowych zajmuje się walką o prawa człowieka uznane przez ludzi za powszechne, choć powstaje coraz więcej instytucji ubiegających się o status prawny dla praw

¹¹⁷ Por. B. Geremek, *Litość i Szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989, s. 17-23.

¹¹⁸ Tamże, s.52.

¹¹⁹ E. Leś, *Działalność dobroczynna w Europie i Ameryce. Tradycje i Współczesność*, [w:] www.ngo.pl, 10 V 2005, s. 7.

„młodych”, znajdujących się dopiero w fazie konceptualizacji (jak prawo do rozwoju, ochrony środowiska, prawo do pokoju)¹²⁰.

Współcześnie organizacje pozarządowe spełniają dwa bardzo ważne zadania. Po pierwsze stwarzają możliwość twórczej i pożytecznej działalności na rzecz poszczególnych osób lub ogółu społeczeństwa. A po drugie działalność ta sprawia, iż ludzie czują, że stanowią wspólnotę, czy to jako naród, czy jako społeczność międzynarodowa.

Z punktu widzenia rozpatrywania ich roli na płaszczyźnie międzynarodowej ochrony praw człowieka można natomiast mówić o czterech głównych funkcjach NGO_s. Pierwszą z nich jest funkcja normotwórcza, polegająca na wypracowywaniu nowych standardów w zakresie praw człowieka. Między innymi to dzięki współpracy Amnesty International powstała konwencja ONZ o zakazie tortur. Drugą funkcję organizacji stanowi funkcja implementacyjna polegająca na wczesnym ostrzeganiu i monitorowaniu, a tym samym dostarczaniu informacji o pogwałceniach ludzkich praw. Jak zauważa Kuźniar, „niekiedy ma miejsce coś, co określa się skuteczną „mobilizacją wstydu”, albowiem żaden rząd nie lubi być publicznie piętnowany za brutalne postępowanie w stosunku do swoich obywateli”¹²¹. Kolejną funkcję stanowi funkcja promocyjno-edukacyjna, której zadaniem jest kształtowanie postaw jednostek, społeczności i władz w duchu ochrony i przestrzegania ludzkich praw. W jej ramach przeprowadzane są różne formy kształcenia, dostarczane publikacje informujące o prawach człowieka i ich łamaniu. Niezwykle ważną jest także funkcja humanitarna tych organizacji, umożliwiająca pomoc ofiarom naruszeń praw człowieka. Do tego rodzaju pomocy włączają się setki organizacji o różnym zasięgu: od Międzynarodowego Czerwonego Krzyża po krajowe organizacje typu Caritas, często działania na tej płaszczyźnie są wspomagane także przez rządy i organizacje międzynarodowe¹²².

Reasumując tę część rozważań można rzec, że wyznacznikiem działalności organizacji tego typu są realizowane wartości jednoznacznie sprzyjające spajaniu społeczeństw i tworzeniu wspólnot. Bardzo trafnie na ich przyczyny powstawania i rozwoju wskazuje szef Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka w Polsce Marek Nowicki. „Większość – pisze – jeżeliby miała władzę nieograniczoną, byłaby groźna dla każdego z nas dlatego, że często jest ona obojętna dla problemów mniejszości, a niekiedy wręcz tym mniejszościom wroga. I między innymi z tego powodu koncepcja praw człowieka, które ograniczają władzę państwową, jest bardzo ważna w państwach, w których sprawowana jest władza większości. Ludzie łączą się ze

¹²⁰ Por. R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, s. 261.

¹²¹ Cyt. tamże, s. 273.

¹²² Szerzej tamże, s. 271-279.

względu na swoje cechy mniejszościowe, po to, by łatwiej dbać o swoje interesy, ale też po to, by chronić się przed zapomnieniem, czy też przed uderzeniem, ciosem ze strony tych, którzy sprawują władzę. Mówi się, że ludzie łączą się ze względu na swoje mniejszościowe cechy w tysiące czy dziesiątki tysięcy grup, grupeczek, organizacji. I każda z nich jest sama, jeśli patrzeć na nią samą. Jeżeli jest ich wiele – splatają się korzonkami i wytwarza się taka „murawa społeczna”, trudna do rozerwania, elastyczna, chroniąca jednostkę przed uderzeniami ze strony władzy”¹²³.

Współczesne organizacje pozarządowe – liczne ich pojawianie się i rozkwit – odzwierciedlają naturę rozwoju społecznego i politycznego państw, szczególnie tych wysoko rozwiniętych. Ich nagły sukces ma także związek z rozwojem stosunków międzynarodowych, wzrostem znaczenia stosunków międzyludzkich i więzi międzyspołecznych, a także szerszym spektrum wzajemnej komunikacji związanym z rozwojem techniki. We współczesnych państwach deklarujących demokrację i otwartość, gdzie dyskusja na temat praw człowieka i ich ochrony stanowi podstawę ich istnienia, wszelkie NGO stają się tworem naturalnym, opartym na prawie do dobrowolnego zrzeszania się, które należy do fundamentalnych praw człowieka. W *Karcie zasad działania organizacji pozarządowych* czytamy: „Wśród inicjatyw i instytucji, których nie można zaliczyć ani do struktur administracji państwowej i samorządowej, ani do sfery działań stricte gospodarczych, wyodrębnić trzeba organizacje pozarządowe, czyli takie, których podstawą działalności jest wolontarystyczne zaangażowanie i zewnętrzne finansowanie. Są to organizacje realizujące pewną misję (tzn. działają w imię wartości lub społecznie pożytecznych celów), a nie dążące do uzyskania zysku czy zdobycia władzy”¹²⁴.

Uznanie powszechności praw człowieka nie wiąże się jednak na płaszczyźnie państwowej czy międzypaństwowej z ich bezdyskusyjnością. Ludzkie prawa w wielu przypadkach ulegają upolitycznieniu, a państwa zamiast ich bronić idą na kompromis, realizując w ten sposób własne partykularne interesy, w zamian za rezygnację z „samego człowieka”. Właśnie w takich sytuacjach ważną rolę odgrywają organizacje pozarządowe, które w zasadach swojej działalności mają wpisaną pracę na rzecz dobra wspólnego, kierując się zasadą poszanowania godności, praw i wolności człowieka. Jak stanowi *Karta zasad działania orga-*

¹²³ M. Nowicki, *Prawa człowieka a organizacje pozarządowe*, [w:] *Uniwersalizm praw człowieka. Idea a rzeczywistość w krajach kultur pozaeuropejskich*, K. Tomala (red.), Warszawa 1998. Cyt. za R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, s. 261-262.

¹²⁴ *Karta zasad działania organizacji pozarządowych*, www.osektorze.ngo.pl, 10 V 2005.

nizacji pozarządowych: „Zasady działalności tych organizacji powinny normować nie tylko przepisy prawa, ale także swoisty kodeks etyczny”¹²⁵.

Coraz częściej także rozwój tych organizacji – ich zadań, funkcji, a także zakresu działania – powoduje, że stają się one równorzędnym partnerem w dyskusji na płaszczyźnie międzynarodowej. I choć takie sytuacje wielokrotnie wzbudzają niezadowolenie wśród władz wielu państw, to także uświadamiają im nieuchronność istnienia NGO, jakby wpisanych w życie społeczności, poprzez zapewnianie tych przestrzeni, których nie chcą, czy wręcz nie mogą zapłacić rządy. Trzeci sektor stwarza bowiem ramy organizacyjne dla działań często powodowanych odruchem serca, a jego siła polega na tym, że mówi się tu o problemach, o których inni woleli milczeć.

Nie można także pominąć faktu, że na podstawie artykułu 71 *Karty Narodów Zjednoczonych*¹²⁶ niektóre organizacje pozarządowe działające na rzecz praw człowieka uzyskały status konsultacyjny. Organizacje te stanowią często źródło informacji, uzupełniając nie zawsze obiektywne sprawozdania państw, a także uczestniczą na poziomie grup roboczych w pracach legislacyjnych ONZ czy Rady Europy, występują również w roli ekspertów lub świadków np. przed Trybunałem w Strasburgu.

Sprawę ich statusu konsultacyjnego reguluje rezolucja nr 1296 ECOSOC z 1968 r., która określa kryteria umożliwiające organizacjom otrzymanie statusu konsultacyjnego¹²⁷. Można mówić o istnieniu w ONZ kilku kategorii statusu konsultacyjnego organizacji pozarządowych. Pierwszą mają te organizacje, które współpracują z NZ w kilku dziedzinach, nie tylko w dziedzinie praw człowieka. Organizacje te, aby być reprezentatywne dla swoich poczynąń, muszą być obecne w wielu krajach. Drugą kategorię stanowią organizacje koncentrujące się na wybranej dziedzinie, np. prawach człowieka, i choć nastąpiło tu zawężenie problematyki, zakres działalności tych NGO także musi być szeroki. Status tych organizacji jest typowy dla dużych organizacji działających na rzecz człowieka. Jak można się domyśleć, przynależność do określonej kategorii wyznacza zakres uprawnień organizacji w kontekście ich uczestnictwa w pracy w ramach różnych organów ONZ¹²⁸. Obecnie status konsultacyjny ma około 1600

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Karta Narodów Zjednoczonych, rozdz. X – Rada Gospodarcza i Społeczna, art. 72 *Rada Gospodarcza i Społeczna może wydać odpowiednie dyspozycje w sprawie zasięgania opinii pozarządowych organizacji, które zajmują się sprawami wchodzącymi w zakres jej właściwości. Takie dyspozycje mogą dotyczyć organizacji międzynarodowych, a w odpowiednich przypadkach, po porozumieniu się z właściwym członkiem Organizacji Narodów Zjednoczonych, również organizacji krajowych*, www.un.org.pl, 24 I 2005r.

¹²⁷ Są to: 1). zgodność zadań organizacji z celami i zasadami NZ, 2). prywatny (nierządowy) charakter i nieprowadzenie działalności dochodowej, 3). Struktura organizacji, w tym siedziba, kierownictwo, statut, 4). Zasięg i reputacja międzynarodowa. Por. R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, s. 263.

¹²⁸ Szerzej tamże, s. 263-264.

organizacji pozarządowych. Do najbardziej znanych NGO, których wielości zasług trudno wyliczyć, należą m.in. Amnesty International, Międzynarodowa Federacja Helsińska na rzecz Praw Człowieka, Human Rights Watch, Międzynarodowa Federacja Lig Praw Człowieka (FIDH), Stowarzyszenie Przeciw Niewolnictwu, Międzynarodowa Komisja Prawników, Lekarze bez Granic, Polska Akcja Humanitarna.

4.5. Prawa człowieka w dokumentach społecznej nauki Kościoła

Jak już we wstępie do tego podrozdziału zostało zaznaczone w dyskusji nad zagadnieniami z zakresu ochrony praw człowieka, ważne jest ukazanie ich miejsca w historii myśli społecznej nauki Kościoła, zwłaszcza gdy chodzi o kraje o istotnym udziale w życiu społecznym Kościoła Rzymsko-Katolickiego. Stwierdzenie, że problematyka praw człowieka zawarta jest w istocie nauki chrześcijańskiej, nie budzi raczej wątpliwości, czego wyraz znajdujemy w naukach teoretyków Kościoła, m.in. św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Problem pojawić się może natomiast w rozważaniach dotyczących stanowiska Kościoła co do świeckich koncepcji i deklaracji praw człowieka. I tak, jeśli Kościołowi zawsze bliskie było stanowisko dotyczące praw socjalnych, pojawiają się jego zastrzeżenia, gdy chodzi o tzw. liberalne swobody, jak również indywidualne pojmowanie wolności – co stanowi konsekwencję innej genezy praw człowieka czy przyjętych u podstaw założeń filozoficznych dotyczących samego człowieka i jego człowieczeństwa.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na początkowy sceptycyzm Kościoła, czy może ostrożność co do francuskiej *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela*, interpretowany często jako przykład jego wrogości w walce o ludzkie prawa. Jak zauważa jednak H. Waśkiewicz, stanowisko to wynikało nie z niechęci czy konserwatyzmu Kościoła, lecz raczej było wyrazem jego krytycznego stanowiska wobec sytuacji Kościoła i społeczeństwa, jaka miała miejsce w porewolucyjnej Francji, a także z krytycznego stanowiska wobec pojęć wolności i równości zamieszczonych w *Deklaracji*, a wywiedzionych z indywidualistyczno-liberalnej filozofii człowieka¹²⁹.

Pontyfikat Leona XIII wyznacza nowy kierunek dyskusji nad prawami człowieka w nauczaniu społecznej nauki Kościoła. Jego encyklika *Rerum novarum* w kwestii socjalnej o położeniu robotników uważana jest za pierwszą papieską deklarację praw ludzkich, do której nawiązywać będą późniejsze oficjalne dokumenty Kościoła. Od tego momentu w rozważaniach kolejnych papieży: Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II, prawa człowieka zajmują szczególne miejsce. Jak pisze E. E. Y. Hales „Największym pozytywnym wkładem w dzieło

¹²⁹ Por. H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka...*, s. 44-46.

postępu społecznego, na jaki zdobyło się papieństwo w czasie pomiędzy Rewolucją Francuską a II wojną światową, było (...) uznanie prawa robotnika do sprawiedliwej płacy ogłoszone przez Leona XIII (...). I słusznie encyklikę tę uważa się dzisiaj za Wielką Kartę¹³⁰.

Rozważania Leona XIII na temat ludzkich praw koncentrowały się przede wszystkim wokół tak zwanych „praw społecznych”, spośród których wymienił i omówił te najbardziej według niego niecierpiące zwłoki. Uznał on, że jednym z najistotniejszych problemów, który potrzebuje jak najszybszego rozwiązania, jest kwestia sprawiedliwej płacy, będąca podstawowym prawem społecznym. Ona bowiem umożliwia stworzenie koniecznej przestrzeni potrzebnej każdemu człowiekowi do życia własnego i rodziny, poprzez zaspokojenie potrzeb własnych i najbliższych oraz możliwość dokonania pewnych oszczędności. Jak czytamy: „Ponad ich wolą [robotnika i przedsiębiorcy] istnieje jeszcze prawo sprawiedliwości, wyższe i dawniejsze, które wymaga, iżby płaca wystarczyła robotnikowi oszczędnemu i moralnemu na koszty utrzymania. (...) Robotnik pobierający płacę dość wysoką, by starczyła na zaspokojenie potrzeb osobistych i rodziny, żony i dzieci, jeśli jest rozsądny, będzie się starał być oszczędnym, usłucha rady, którą widocznie mu daje sama natura, aby gdy ograniczy swe wydatki, coś mu jeszcze pozostało, i aby tak oszczędnością przyjść do skromnego majątku”¹³¹.

Kolejnym istotnym prawem, które dostrzegł ówczesny papież, było prawo do własności, które wiązał on także z pracą. Jego zdaniem, źródłem własności jest praca i sprawiedliwa za nią płaca, którą każdy może swobodnie dysponować, według własnego zdania, a więc także pozyskując własność. Jak pisał „kwestia społeczna korzystnie rozwiązana być nie może inaczej, jeno przez stwierdzenie i uznanie tej prawdy, iż własność prywatna jest prawowita i nietykalna. (...) Ludzie bowiem z większą ochotą i usilnością biorą się do pracy, gdy wiedzą, że pracują na własnym zagonie a nawet sercem lgną i przywiązują się do roli, własnymi uprawionej rękoma, bo wyczekują od niej nie tylko zaspokojenia głodu, lecz także względnej za-
możności dla siebie i dla swoich”¹³².

Fundamentalnym prawem, które Leon XIII także umieścił w swojej encyklice, równocześnie dookreślając go w zakresie treści, było prawo do tworzenia związków zawodowych i stowarzyszeń. „Wszakże prawo natury pozwala człowiekowi tworzyć stowarzyszenia, a państwo ustanowione jest dla ochrony prawa natury, nie zaś dla jego zagłady”¹³³. Według papieża w ramach tego prawa należy mówić nie tylko o wolności zrzeszania się, ale także o możliwości nadawania związkom własnej im struktury, formułowania statusów, regulami-

¹³⁰ Cyt. E. E. Y. Hales, *Rewolucja Jana XXIII*, tłum. E. Życieńska, Warszawa 1967, s. 54-55.

¹³¹ Cyt. Leon XIII, Encyklika „*Rerum novarum*”, Kraków 1931, s. 47-48.

¹³² Cyt. tamże, s. 48-49.

¹³³ Cyt. tamże, s. 53.

nów czy specyficznych zadań. Szeroko także omówił cele, zadania i rolę, jakie związki zawodowe spełniają w życiu społecznym, w środowisku pracy, a także w indywidualnym życiu każdego robotnika. W swoich rozważaniach zajął się także prawem do wypoczynku czy odpowiednich warunków pracy¹³⁴.

Poza prawami socjalnymi, które Leon XIII zawarł w *Rerum novarum*, papież podjął się także rozważań nad problematyką praw wolnościowych. Własne spostrzeżenia na temat wolności zawarł w innych encyklikach, a mianowicie w *Immortale Dei* z 1885 r. oraz w *Libertas* z 1888 r. Wśród praw wolnościowych, którymi się zajął, było między innymi prawo do wolności kultu jako prawo do wolności religii, a także prawa: do wolności wyrażania opinii, do wolności nauczania, do wolności do pracy. Ponieważ według niego prawo do wolności religijnej przysługiwało tylko religii katolickiej – wyrastającej z obiektywnej prawdy, która nie przysługiwała w ścisłym znaczeniu innym religiom, w odniesieniu do religii innych wyznań należało jego zdaniem mówić nie o wolności religii, lecz o prawie do tolerancji, wynikającym z dobra wspólnego. Analizując wkład Leona XIII w walkę o ochronę praw człowieka, należy także pamiętać, że zajął się on tymi problemami, które aktualnie nurtowały ówczesne społeczeństwo¹³⁵.

Problematykę praw człowieka podjął także papież Pius XI, który rozważa je w kontekście wydarzeń historycznych, w jakich się znalazł. Jak zauważa F Mazurek: „W okresie pontyfikatu Piusa XI (1922-1939) miały miejsce trzy dominujące wydarzenia: kryzys gospodarczy (1929-1932), utrwalenie się państwa socjalistycznego w Rosji po rewolucji październikowej oraz kształtowanie się państwa faszystowskiego we Włoszech i nazistowskiego w Niemczech. Każde z tych wydarzeń miało kompleks przyczyn i każdemu towarzyszył polityczny akompaniament proporcjonalnych wydarzeń”¹³⁶. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że rozważane przez Piusa XI prawa człowieka, zarówno te społeczne jak i wolnościowe, wyprowadzone są przez niego z godności człowieka jako osoby i posiadają status prawa naturalnego.

Swoje rozważania na temat praw społecznych Pius XI ogłosił w 1931 r. w encyklice *Quadragesimo anno* – „O odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii”¹³⁷. Papież część encykliki poświęcił, podobnie jak Leon XIII, rozważaniom na temat prawa do godziwego wynagrodzenia, definiując przy tym płacę jako płacę rodzinną

¹³⁴ Por. tamże, s. 50-62.

¹³⁵ Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Lublin 1999, s. 38-39.

¹³⁶ F. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991, s. 38-39.

¹³⁷ Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, (red.) M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym – Lublin 1997, s. 67-103.

czyli zaspokajając potrzeby rodziny pracownika¹³⁸. Zajął się także prawem do własności uznając je za naturalne prawo każdego człowieka, a więc niezależne od jakiegokolwiek władzy i jej decyzji. Prawo to, według niego, umożliwia człowiekowi rzeczywiste korzystanie z dóbr, a także ma gwarantować godne warunki życia¹³⁹. W kolejnym punkcie rozważań nad własnością przestrzega przed dwoma skrajnościami: indywidualizmem, „w który społeczeństwo popada lub do którego się zbliża ten, kto zaprzecza społecznemu lub publicznemu charakterowi prawa własności albo go osłabia”¹⁴⁰ i kolektywizmem, „do którego siłą rzeczy zmierza lub którego dążnościom ulega ten, kto odrzuca lub osłabia indywidualny i prywatny charakter własności”¹⁴¹. Jak dalej twierdzi, dzięki tym dwóm skrajnościom łatwo można ulec moralnemu, prawnemu i społecznemu modernizmowi.

Kolejnym rozpatrywanym przez Piusa XI prawem jest prawo do partycypacji rozumianej jako udział pracownika w: po pierwsze – zyskach przedsiębiorstwa, po drugie – zarządzaniu przedsiębiorstwem, i wreszcie po trzecie – współwłasności¹⁴². Wskazuje także na prawo tworzenia związków zawodowych, jako na prawo fundamentalne, wymienia także prawo do pracy i jej ochrony oraz prawo do zatrudnienia.

W innej encyklice *Mit brennender Sorge* („O położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej”) Pius XI dużo miejsca poświęca prawu do wolności, a przede wszystkim do wolności wychowania przez rodziców swych dzieci. Akcentując to prawo sprzeciwia się pogładowi, jakoby dziecko przede wszystkim należało do państwa, tym samym broniąc fundamentalnego prawa rodziców do wychowania, którego w żaden sposób nie mogą być oni pozbawieni. Wiele miejsca poświęca także papież prawu do wolności religii¹⁴³.

Specyfika pontyfikatu papieża Piusa XII, tj. czas trwania II wojny światowej, wpłynęła prawdopodobnie na to, że nie wydał żadnego oficjalnego pisma w sprawie praw człowieka. Nie znaczy to jednak, że nie poświęcił im w swoich rozważaniach miejsca. Jego słynne przemówienia radiowe wielokrotnie poruszały problematykę ludzkich praw, tak trudną dla okresu wojny. W *Przemówieniu wigilijnym* z 24 XII 1942 r. Pius XII sformułował sześć podstawo-

¹³⁸ „Robotnik ma naprzód prawo do takiej płacy, która by zapewniała utrzymanie jemu i jego rodzinie. (...) Dlatego ze wszystkich sił należy dążyć do tego, by ojcowie rodzin taką otrzymywali płacę, która by odpowiednio zaspokoiła przeciętne potrzeby życia rodzinnego”. Tamże, n. 71.

¹³⁹ „(...)prawo do własności otrzymali ludzie od natury, tj. od samego Stwórcy, w tym celu, by z jednej strony każdy człowiek mógł zaspokoić potrzeby osobiste i rodzinne, i by z drugiej strony dobra materialne, które Stwórca przeznaczył na użytek wszystkich ludzi, rzeczywiście temu celowi za pośrednictwem prywatnej własności służyły”. Tamże, n. 45.

¹⁴⁰ Tamże, n. 46.

¹⁴¹ Tamże, n. 46.

¹⁴² Tamże, n. 65.

¹⁴³ Szerzej Pius XI, Encyklika *Mit brennender Sorge*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła...*, 103-127.

wych, fundamentalnych praw osoby ludzkiej¹⁴⁴, mających swoje źródło w ludzkiej godności. Jako pierwsze wymienił prawo do zachowania rozwoju życia fizycznego, umysłowego i moralnego, w szczególności zaś prawo do kształcenia i wychowania moralnego. W aspekcie II wojny światowej nie należy się dziwić, że właśnie to prawo znalazło się na pierwszym miejscu i uznane zostało przez papieża za prawo fundamentalne o powszechnej ważności. Jak pisał: „Władza publiczna nie może decydować bezpośrednio o początku lub o końcu życia ludzkiego, określać według swojego widzimisię sposób jego rozwoju fizycznego, duchowego, religijnego, moralnego”¹⁴⁵. Drugie prawo stanowiło prawo człowieka do prywatnej i publicznej czci Boga, łącznie z dobrowolną działalnością religijną. Treść tego prawa papież poszerzył o wolność działania Kościoła poprzez jego „swobodę wychowywania nowych pokoleń i budowania nowego ładu według zasad sprawiedliwości i pokoju”¹⁴⁶. Jako trzecie prawo wymienił prawo do zawarcia małżeństwa i do osiągnięcia jego przyrodzonego celu oraz prawo do założenia społeczności rodzinnej i własnego domu. Pius XII rodzinę uznał za podstawową komórkę życia społecznego będącą źródłem istnienia i dynamiki narodu. W jednym z jego przemówień czytamy: „W rodzinie naród znajduje źródło naturalne i obfite swej wielkości i swej potęgi”¹⁴⁷. Jako czwarte przedstawił prawo do pracy jako niezbędnego środka do utrzymania życia rodzinnego. To prawo wydaje się w jego rozważaniach fundamentalnym prawem społecznym, prawem pierwotnym, a więc przysługującym wszystkim bez wyjątku ludziom, stanowiącym podstawę materialną człowieka. To właśnie ono „zapewni człowiekowi godność osobistą i ułatwi mu pilnowanie i spełnianie w należytej wolności tej sumy stałych obowiązków i decyzji, za które jest bezpośrednio odpowiedzialny wobec Stwórcy”¹⁴⁸. Kolejne prawo stanowiło prawo do wolnego wyboru stanu, a zatem również stanu kapłańskiego i zakonnego. Jako ostatnie wymienił prawo do używania dóbr doczesnych z zachowaniem swych obowiązków i ograniczeń natury społecznej. W jego przemówieniach znaleźć można także rozważania na temat: prawa do związków zawodowych i stowarzyszeń czy prawa do zrzeszania się, które potwierdzają przekonania i stanowiska jego poprzedników.

Od pontyfikatu Jana XXIII można mówić w nauce Kościoła o gruntownym i całościowym uzasadnieniu praw człowieka. Jego encyklika *Pacem in terris* (nazywana encykliką o porządku politycznym, który jest warunkiem i podstawą prawdziwego i trwałego pokoju)

¹⁴⁴ Pius XII, *Przemówieniu wigilijnym wygłoszone 24 XXII 1942r.*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła...*, n. 28.

¹⁴⁵ Cyt. Pius XII, *Przemówienie na uczczenie pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum novarum” papieża Leona XIII. 1 VI 1941*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła...*, n. 14.

¹⁴⁶ Cyt. Pius XII, *Encyklika Summi Pontificatus*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła...*, n. 71.

¹⁴⁷ Cyt. Pius XII, *Przemówienie na uczczenie pięćdziesiątej...*, n. 15.

¹⁴⁸ Tamże, n. 10.

ogłoszona w 1963 r., zawierająca wymienione i usystematyzowane prawa człowieka, jak również ich gruntowne uzasadnienie, została uznana przez Kościół za pierwszy katolicki kodeks praw człowieka. Papież poświęcił w niej także bardzo dużo miejsca stosunkom międzynarodowym, twierdząc, że stosunki między narodami „winny układać się wedle zasady prawdy, sprawiedliwości, żywej solidarności duchowej i wolności”¹⁴⁹.

Wyjściem do wszelkich rozważań na temat zasady stosunków międzynarodowych dla Jana XXIII było prawo naturalne ujęte z jednej strony w formie naczelných norm życia społecznego, z drugiej jako konkretyzacja tegoż prawa poprzez formułowanie katalogu praw i obowiązków człowieka¹⁵⁰.

Przy omawianiu nauki Jana XXIII dotyczącej praw ludzkich można spojrzeć na nią w trzech płaszczyznach¹⁵¹. Pierwszą z nich stanowią jego rozważania i analiza dotycząca podstawy usprawiedliwiającej należne człowiekowi uprawnienia, za którą uznaje on godność osoby ludzkiej. Jan XXIII pisząc o godności rozważał ją w aspekcie naturalnym, rozumiejąc godność jako rozumność, wolność, odpowiedzialność człowieka, oraz w aspekcie nadprzyrodzonym¹⁵², o którym stanowi pochodzenie człowieka od Boga, jego odkupienie i usynowienie.

Drugą płaszczyznę jego nauki stanowi systematyzacja praw i obowiązków człowieka i jej szczegółowe omówienie. Do katalogu praw Jan XXIII zaliczył:

- prawo do życia,
- prawo do korzystania z wartości moralnych i kulturalnych,
- prawo oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiami prawego sumienia – Jan XXIII po raz pierwszy w kontekście tego prawa nie mówi o wolności prawdziwej religii,
- prawo do wolnego wyboru stanu i do swobody życia rodzinnego,
- prawo gospodarcze,
- prawo do zrzeszania się, w takiej formie, jaką człowiek uważa za najważniejszą dla osiągnięcia zamierzonego celu,
- prawo do emigracji i imigracji,
- prawo do udziału w życiu publicznym,
- prawo do ochrony swych praw – stanowiące istotne novum w myśli społecznej Kościoła¹⁵³.

¹⁴⁹ Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła...*, n. 58.

¹⁵⁰ F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w społecznym...*, s. 52.

¹⁵¹ Podział za H. Skorowski, *Problematyka praw...*, s.49-54.

¹⁵² Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła...*, n.10

¹⁵³ Szerzej tamże, s. 269-305.

W rozważanym przez niego katalogu praw można znaleźć nie tylko prawa wolnościowe i społeczne, ale także solidarnościowe. Czymś nowym w nauce Kościoła było także umieszczenie w kontekście praw całej sfery obowiązków, wynikających bezpośrednio z godności człowieka. Jan XXIII pisał: „każdemu z praw, wymienionych tu przez nas i wpływających z natury, odpowiadają w tym samym człowieku obowiązki. Prawa te i obowiązki udzielane czy też nakazywane przez prawo naturalne, z niego biorą swój początek, treść i bezwzględnie obowiązującą moc”¹⁵⁴.

Trzecią wreszcie płaszczyzną rozważań o prawach człowieka, w nauczaniu Jana XXIII, jest ukazanie relacji, jaka zachodzi pomiędzy prawami człowieka i pokojem. W swoim wywodzie papież wskazuje na dobro wspólne jako wartość podstawową nie tylko dla określonej społeczności, ale także dla każdego człowieka jako jednostki. W *Pacem in terris* czytamy: „z racji swego najgłębszego powiązania z naturą ludzką, dobro wspólne pozostaje całe i nieskażone tylko wtedy, gdy uwzględnimy istotę i rolę dobra wspólnego, bierze się w nim pod uwagę dobro osoby”¹⁵⁵. Istotnym elementem tak rozumianego dobra wspólnego według Jana XXIII jest pokój, z jednej strony rozumiany jako brak wojny, z drugiej zaś urzeczywistniany przez działanie na rzecz ochrony ludzkich praw. Można powiedzieć, że pokój, aby nie stanowił pustego słowa, musi być powiązany z prawami człowieka. Zwrócił uwagę, że ochrona praw człowieka nie powinna ograniczać się jedynie do ochrony prawnej, lecz także do ochrony społeczno-gospodarczej i politycznej państwa oraz międzynarodowej współpracy¹⁵⁶.

Ważny wkład wobec współczesnych problemów społecznych wniosła także encyklika *Mater et magistra*, napisana przez papieża Jana XXIII, a poświęcona sprawie dysproporcji pomiędzy krajami rozwiniętymi, a tymi wkraczającymi dopiero na drogę rozwoju społeczno-gospodarczego. Zajmując konkretne stanowisko papież napisał, iż „należy gorąco pragnąć, by jedne narody udzielały innym czynnej i wielorakiej pomocy, która nie tylko ułatwiałaby wymianę towarów, kapitału, a nawet ludzi, ale prowadziłaby także do zmniejszenia istniejących między poszczególnymi narodami nierówności”¹⁵⁷. W encyklice tej został także poruszony problem odpowiedzialności krajów wysokorozwiniętych za narastający głód i nędzę w wielu narodach, związany z powiększającymi się dysproporcjami w dziedzinie gospodarki, jak i pomocy socjalnej, stanowiącymi przede wszystkim zagrożenie dla pokoju. Papież wzywając państwa wysokorozwinięte do pomocy krajom potrzebującym, zwrócił uwagę, że tylko w ten

¹⁵⁴ Cyt. tamże, n. 28.

¹⁵⁵ Cyt. tamże, n.55.

¹⁵⁶ Por. F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w społecznym...*, s. 56.

¹⁵⁷ Jan XXIII, Encyklika „*Mater et magistra*” o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej, Paris 1963, n. 93.

sposób jest możliwa realizacja zasady równości wszystkich państw¹⁵⁸. Janowi XXIII nie był także obcy problem neokolonializmu. Ostrzegł państwa niosące pomoc, by „nie dążyły do wprowadzenia tam zmian politycznych dla własnej korzyści, jak również dla zaspokojenia swej tendencji panowania”¹⁵⁹. Od ogłoszenia encykliki *Stolica Apostolska* stanęła na stanowisku zdecydowanej obrony procesów dekolonizacyjnych, broniąc interesów krajów stojących przed nową drogą rozwoju, a przede wszystkim ich prawa do samostanowienia i równości w stosunkach międzynarodowych¹⁶⁰.

Duży wkład w rozwój nauki o prawach człowieka wniósł Sobór Watykański II, stwarzając swoisty katalog praw człowieka, który wielu autorów próbuje w ramach systematyzacji sprowadzić do siedmiu grup, dzieląc je na:

- 1). podstawowe prawa człowieka jako jednostki, do których zalicza się m.in. prawa do życia, do wolności myśli, poszukiwania prawdy w wolności i wyrażaniu opinii, prawo do wychowania i kultury;
- 2). prawa człowieka jako bytu społecznego, a więc żyjącego i działającego we wspólnocie, który posiada prawo do życia w społeczeństwie, do stowarzyszania się, do równości uczestnictwa w życiu społeczno-gospodarczo-kulturalno-politycznym, a także prawo do ochrony swych praw;
- 3). prawa człowieka jako członka rodziny, które stanowi następująca grupa praw: do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, do odpowiedzialnej prokreacji, do wychowania swych dzieci zgodnie z wyznawanym światopoglądem, do rozwoju własnej wspólnoty rodzinnej;
- 4). prawa człowieka pracującego z szczególnymi prawami do pracy, poszanowania osoby przy wykonywaniu pracy, do wykształcenia zawodowego, do aktywnej partycypacji w rozwoju gospodarczym wspólnoty, do ochrony pracy, do posiadania własności;
- 5). prawa człowieka jako członka wspólnoty politycznej posiadającego prawa do posiadania obywatelstwa, aktywnej partycypacji w życiu politycznym, do odmawiania posłuszeństwa władzy, jeśli prawa przez nią stanowione są prawami niesprawiedliwymi, tu mieści się także pasywne i aktywne prawo wyborcze;
- 6). prawa człowieka jako członka społeczności ogólnoludzkiej, do których zalicza się prawa do życia w pokoju, do rozwoju, do emigracji, do kooperacji międzynarodowej w dziedzinie gospodarczej, naukowej, kulturalnej, technicznej;

¹⁵⁸ Tamże, n. 93-95.

¹⁵⁹ Tamże, n. 97.

¹⁶⁰ Por. R. Andrzejczuk, *Prawa człowieka podstawą prawa narodów do samostanowienia*, Lublin 2004, s. 71.

7). prawa człowieka jako członka wspólnoty religijnej, z których najważniejsze to prawo do wolności sumienia i wyznania, do wyznawania religii prywatnie i publicznie, do tworzenia wspólnot religijnych¹⁶¹.

Prace soborowe poza wyliczeniem zespołu praw przynależnych człowiekowi ukazały także współczesne ich zagrożenia, przy równoczesnym omówieniu ich podstaw i źródeł. Najwięcej miejsca tym problemom poświęciły następujące dokumenty: *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (*Gaudium et spes*), *Deklaracja o wolności religijnej* (*Dignitatis humanae*), *Dekret o środkach społecznego przekazu myśli*, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim*.

Kontynuacją dzieła Soboru Watykańskiego II, a także poprzednika Jana XXIII stała się encyklika papieża Pawła VI *Populorum progressio* o popieraniu rozwoju ludów, ogłoszona w 1967 r., która została nazwana przez Synod Biskupów w Rzymie w 1971 r. *traktatem o prawie do pokoju*¹⁶². Prawie w całości encyklika *Populorum progressio* została poświęcona krajom Trzeciego Świata, ich sytuacji społeczno-gospodarczo-politycznej. Czytamy w niej: „(...) Ludy, które niedawno osiągnęły niepodległość narodową, odczuwają konieczną potrzebę uzupełniania tej wolności politycznej autonomicznym i odpowiadającym godności człowieka wzrostem tak społecznym jak i gospodarczym, aby zapewnić swoim obywatelom pełny rozwój ludzki i zająć należne sobie miejsce w społeczności narodów”¹⁶³. Papież zwrócił także uwagę na konieczność poddania mechanizmu współczesnej gospodarki publicznej kontroli, inaczej bowiem istniejące różnice ekonomiczne będą się według niego pogłębiać¹⁶⁴.

Paweł VI także w jednoznaczny sposób sformułował prawo każdego człowieka do rozwoju oraz obowiązek człowieka do jego podjęcia¹⁶⁵. Ujęty przez niego szeroki kontekst rozwoju objął swoim zasięgiem zarówno rozwój całego człowieka, jak i wszystkich ludzi¹⁶⁶. Takie podejście skłaniało jego zdaniem do stworzenia odpowiedniej sytuacji polityczno-gospodarczej, jak i społeczno-kulturalnej – godnej człowieka jako osoby. Jak zauważa H. Skorowski, realizacja prawa do rozwoju w wymiarze osobistym jest w nauczaniu Pawła VI warunkowana prawem narodów do rozwoju i prawem do rozwoju całej społeczności światowej.

¹⁶¹ Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka...*, s. 55-56.

¹⁶² Por. F. Mazurek, *Prawa człowieka...*, s. 69-70.

¹⁶³ Cyt. Paweł VI, Encyklika *Populorum progressio*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła...*, n. 70-71.

¹⁶⁴ Tamże, n. 72.

¹⁶⁵ „Według Bożego planu każdy człowiek jest powołany do rozwijania samego siebie, gdyż wszelkie życie ludzkie przeznaczone jest przez Boga do jakiegoś zadania. Stąd to każdemu dane są od urodzenia zaczątki zdolności i talentów, które należy rozwijać, aby mogły wydać owoce; pełna zaś dojrzałość, jaką człowiek uzyskuje, czy to przez wychowanie w swoim środowisku społecznym, czy też przez własne usiłowania, pozwoli każdemu dążyć do celu wyznaczonego przez Stwórcę”. Tamże, n.5.

¹⁶⁶ „Wszechstronny rozwój jednostek winien łączyć się z rozwojem ludzkości dokonywanym wzajemnym wysiłkiem”. Tamże, n. 43.

wej. Rozwój bowiem całej wspólnoty narodowej umożliwi rozwój poszczególnych społeczności narodowych i państwowych, a w dalszej konsekwencji stworzy właściwe warunki do realizacji przez osobę jej rozwojowości¹⁶⁷.

Wiele ważnych i nowych elementów w odniesieniu do ludzkich praw wniósł papież Jan Paweł II – przez wielu nazywany papieżem praw człowieka. Ogrom poruszonych przez niego problemów na powyższy temat powoduje, że całościowa analiza związana z ochroną praw człowieka w nauczaniu Jana Pawła II jest w tej pracy niemożliwa. Dlatego przedstawiamy tu te aspekty, które wniosły coś zasadniczo nowego do tematyki praw człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła.

Tematem wiodącym, który poruszał Jan Paweł II w swoich rozważaniach, m.in. w encyklice *Redemptor hominis*, jest zagadnienie godności człowieka jako osoby ludzkiej. Jak zauważa H. Skorowski, całą antropologię Jana Pawła II można sprowadzić do trzech stwierdzeń: że człowiek jest dwujednią elementu cielesnego i duchowego, że jest osobą, oraz że ma osobową godność¹⁶⁸. Papież, tak jak jego poprzednicy, mówiąc o prawach człowieka zwracał uwagę na jego godność, jednak swoistym novum było uznanie, że godność wyznacza samą koncepcję praw. W świetle jego nauki godność osoby ludzkiej wyznaczała koncepcję absolutnych i integralnych praw człowieka. Pojęta tak godność staje się podstawą normatywną, której prawa człowieka zawdzięczają swoje istnienie. Jak twierdził Jan Paweł II, najgłębsze uzasadnienie praw człowieka dokonuje się na podstawie najwyższej wartości osoby określonej pojęciem godności osobowej¹⁶⁹. Ponieważ godność jako podstawa normatywna nie jest wynikiem umowy społecznej, historycznego rozwoju sił wytwórczych, stosunków społecznych czy stanowienia władzy, przysługujące człowiekowi prawa są prawami niezależnymi i nadrzędnymi w stosunku do jakiegokolwiek władzy czy społeczeństwa.

Swoim nauczaniem na temat ludzkich praw Jan Paweł II objął trzy generacje praw człowieka, a mianowicie prawa wolnościowe, społeczne i solidarnościowe, uznając je za nierozzerwalną jedność. Twierdził, że są one niepodzielne i tak samo ważne. Integralność w jego koncepcji praw z jednej strony oznaczała nierozzerwalną jedność wszystkich praw przysługu-

¹⁶⁷ H. Skorowski, *Problematyka praw...*, s. 68.

¹⁶⁸ H. Skorowski, *Problematyka praw...*, s. 69.

¹⁶⁹ „Wszelka analiza musi koniecznie wychodzić z tych samych przesłanek, że mianowicie, każdy byt ludzki posiada godność, która – niezależnie od tego, że osoba istnieje zawsze w konkretnym kontekście społecznym i historycznym – nigdy nie może być umniejszana, okaleczona lub zniszczona, lecz przeciwnie, powinna być uszanowana i chroniona, jeśli dąży się rzeczywiście do umacniania pokoju”. Cyt. Jan Paweł II, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku 2 X 1979*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t.2..., n.12

jących człowiekowi, z drugiej zaś ukazywała ich ściśle powiązanie z godnością człowieka¹⁷⁰. W nauczaniu Jana Pawła II godność człowieka jako osoby staje się więc już nie tylko podstawą praw, ale wyznacza samą jej koncepcję.

Nowym elementem w nauczaniu Jana Pawła II w zakresie katalogu ludzkich praw jest ich indywidualizacja i uniwersalizacja. Jak zauważa F. Mazurek, indywidualizacja wyraża się w tym, że papież w swoim nauczaniu zajmuje się położeniem różnych kategorii osób i prawami im przysługującymi. Wynikiem tego jest rozpatrywanie przez Jana Pawła II praw nie tylko w kontekście ogólnym, ale także jako praw dzieci, kobiet, matek, mężczyzn, młodzieży, chorych, ludzi starych, upośledzonych itp. Uniwersalizacja natomiast oznacza, że prawa człowieka przysługujące człowiekowi jako osobie rozpatrywane są przez papieża łącznie z prawami określonych społeczności, jak rodzina, naród czy państwo. W takim kontekście można mówić u niego o wykładni praw rodziny, narodu czy państwa¹⁷¹.

Dużą rolę w omawianej problematyce praw człowieka odgrywa także „katalog praw”, który można wydobyć z jego dokumentów i przemówień, a w którym znajdują się prawa uważane przez Ojca Świętego za najważniejsze¹⁷². Zasadniczo katalog ten nie różni się od praw podanych przez Jana XXIII, można odnaleźć w nim jednak prawa nowe, jak prawo do bezpieczeństwa osobistego, do godziwej rozrywki, do narodowości, do swobodnego wyboru ustroju politycznego.

Rzeczą istotną jednak, wyróżniającą Jana Pawła II w nauczaniu o prawach człowieka, jest jego szczególna troska o prawo do życia, któremu to prawu poświęca najwięcej miejsca, szczególnie w encyklice *Evangelium vitae*. W niej pisze: „Głoszenie [szacunku do życia] staje się szczególnie naglące dzisiaj, gdy lęk budzą coraz liczniejsze i poważniejsze zagrożenia życia ludzi i narodów, zwłaszcza życia słabego i bezdomnego. Obok dawnych dotkliwych plag, takich jak nędza, głód, choroby endemiczne, przemoc i wojny, pojawiają się dziś plagi nowe, przybierające nieznane dotąd formy i niepokojące rozmiary”¹⁷³. Jak zauważa H. Skorowski, nauczanie Jana Pawła II o prawie do życia przebiega w trzech kierunkach. Pierwszy z nich dotyczy wydobywania rzeczywistej wartości ludzkiego życia, drugi jego podmiotowej treści, trzeci zaś ukazania tych zjawisk, które we współczesnym świecie godzą w prawo do życia¹⁷⁴.

¹⁷⁰ Por. Jan Paweł II, *Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju II 1981*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t.2..., n. 2-3.

¹⁷¹ Por. F. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu...*, s. 111-114.

¹⁷² Jan Paweł II, *Orędzie do Organizacji...*, n.13.

¹⁷³ Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t.2, Kraków 1996, n.3.

¹⁷⁴ Szerzej, H. Skorowski, *Problematyka praw...*, s. 73-76.

Także dużo miejsca w swoich rozważaniach Jan Paweł II poświęca wolności religijnej rozumiejąc ją następująco: „Mam tu na myśli sprawę swobody religijnej, która jest podstawą wszystkich innych swobód i jest nierozdzielnie związana z nimi wszystkimi ze względu na samą godność przysługującą osobie ludzkiej”¹⁷⁵. Swoistym novum w tej wypowiedzi jest uznanie prawa do wolności jako podstawy wszystkich praw.

Na zakończenie tego rozdziału warto zauważyć, że poza istniejącymi dokumentami określającymi teoretyczną wykładnię społecznej nauki Kościoła w odniesieniu do praw człowieka Kościół podjął wiele praktycznych działań na płaszczyźnie organizacji międzynarodowych chroniących te prawa. Po drugiej wojnie światowej działalność Kościoła w sprawie praw człowieka poszerzyła się o współpracę Kościoła na płaszczyźnie organizacji międzynarodowych. Po raz pierwszy encyklika *Pacem in terris* papieża Jana XXIII przedstawiła najbardziej pełną i usystematyzowaną listę praw człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła. W niej też oficjalnie została poparta *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ*¹⁷⁶. Dokument ten jednocześnie został przesłany do sekretariatu ONZ, UNESCO i FAO. Następnie w 1964 r. papież Paweł VI po raz pierwszy mianował stałego obserwatora przy ONZ, do którego zadań należało m.in. przyjrzenie się problemom pokoju, rozbrojenia i rozwoju Trzeciego Świata, zaś rok później sam złożył wizytę w siedzibie ONZ, gdzie wygłosił przed Zgromadzeniem Ogólnym przemówienie, w którym wskazał na zasługi i autorytet ONZ. Ten sam papież w roku 1967 ogłosił encyklikę *Populorum progressio*, którą podobnie jak poprzednik wysłał do międzynarodowych organizacji. W 1969 r. w odpowiedzi na apel budapeszteński Stolica Apostolska wyraziła gotowość współpracy w sprawie bezpieczeństwa i pokoju w Europie, a następnie wzięła udział w Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie. W roku 1972, wobec przygotowań do Konferencji w Helsinkach, sekretarz Rady ds. Publicznych Kościoła – arcybiskup Agostino Cassaroli – przedstawił stanowisko Stolicy Apostolskiej, wyrażające jej gotowość współpracy, nie tylko słowem. Złożony przez Stolicę Apostolską wniosek o uwzględnienie zasady praw człowieka w *Akcie Końcowym z Helsinek* w 1975 roku został przyjęty i umieszczony jako siódma zasada rządząca stosunkami politycznymi, gospodarczymi, społecznymi i kulturalnymi w płaszczyźnie międzynarodowej¹⁷⁷.

¹⁷⁵ Jan Paweł II, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia. Oświadczenie na XXI Światowy Dzień Pokoju 1 I 1988*, Warszawa 1988, s. 52.

¹⁷⁶ „Dalekowzrocznej zapobiegliwości Organizacji zawdzięczamy uchwalenie w dniu 10 grudnia 1948r. przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*. We wstępie do *Deklaracji* widnieje zapewnienie, że najgorętszym pragnieniem wszystkich ludów i narodów jest rzeczywiste uznawanie i całkowite przestrzeganie wszystkich praw i form wolności w niej wymienionych”. Cyt. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła...*, n. 143.

¹⁷⁷ Za R. Andrzejczuk, *Prawa człowieka podstawą...*, s. 69-70.

Ujmując całościowo udział Kościoła w walce o ochronę praw człowieka warto przypomnieć słowa H. Waśkiewicz: „W zakresie stosunku Kościoła do pozakościelnych prób realizacji i ochrony praw człowieka punktem przełomowym stał się pontyfikat Pawła VI. W licznych swych wypowiedziach Paweł VI poczynania te ocenia bardzo pozytywnie i angażuje w nie Kościół w tej mierze, w jakiej jest to dla Kościoła możliwe. Wprawdzie w wewnętrzpaństwowej ochronie praw człowieka Kościół nie bierze bezpośrednio udziału, podobnie zresztą jak i w ich ochronie międzynarodowej (choć w tym ostatnim punkcie nastąpiła przemiana, ponieważ przedstawiciel Watykanu podpisał Akt Końcowy Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie), głównie jednak zadanie Kościoła leży nie w bezpośrednim udziale w ochronie praw człowieka, ale raczej w szerzeniu kultury praw człowieka poprzez nauczanie”¹⁷⁸.

¹⁷⁸ H. Waśkiewicz, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia...*, s. 47.

ROZDZIAŁ II

PRAWO A PRAWA CZŁOWIEKA

1. Rozróżnienie terminów: *ius* i *lex*

Wieloznaczność terminu „prawo” w języku polskim¹⁷⁹ wywołuje nierzadko rozbieżności interpretacyjne i sprawia, iż w refleksji nad prawami człowieka i ich analizą istotne wydaje się podstawowe rozróżnienie pojęciowe prawa *ius* oznaczającego „uprawnienie”, „prawo podmiotowe”, „prawo do czegoś” mającego bytowo-egzystencjalny charakter, od pojęcia prawa *lex* oznaczającego „prawo obiektywne”, „prawo jako – normę” czy „prawo wyrażone w ustanowionych i opublikowanych przez organy państwa normach”. Przyjęcie bowiem określonej koncepcji prawa lub normy jest niezbędne dla rozstrzygnięcia szeregu zagadnień filozoficznych będących podstawą tej pracy.

Konieczność rozróżnienia obu znaczeń umożliwiającą przyjęcie terminologii adekwatnej do rozpatrywanego aspektu staje się tym bardziej odczuwalna, im bardziej podczas rozpatrywania praw człowieka uwzględnić chcemy trzy ich integralne elementy: podstawę tych praw (czyli cały aspekt filozoficzny), ich treść oraz ich ochronę czyli idealizację, pozytywizację i realizację praw człowieka. Jak zauważa Marek Piechowiak, aby w punkcie wyjścia dyskusji nad prawami człowieka nie przesądzać sposobu ujmowania podstawowych zagadnień, należy przyjąć możliwie szerokie rozumienie prawa i normy. Przyjęcie bowiem np. definicji prawa jako zespołu norm postępowania, rozumianych jako wyrażenia nakazujące konkretne zachowanie określonym podmiotom lub zakazujące ich w konkretnych okolicznościach z góry uniemożliwi dyskusję nad problemem istnienia praw przyrodzonych¹⁸⁰.

Jak pisze M. A. Krąpiec, oba określenia prawa tj. *ius* i *lex* powinny dotyczyć tego samego bytu. Prawo bowiem, będące relacją istniejącą pomiędzy ludźmi ze względu na proporcjonalnie wspólne przyporządkowanie dobru, posiada zdeterminowany charakter. Według M. Krąpca „[z]determinowanie dla prawa jako *ius* nadaje prawo jako norma – *lex*. *Lex* i *ius* to dwa aspekty tego samego przedmiotu, gdzie raz kładziony jest nacisk na sam fakt jako należny, drugi raz na treść tego faktu”¹⁸¹. Jednostronne traktowanie przez filozofię prawa strony treściowej – *lex*, bez uwzględnienia bytowego charakteru – *ius*, stało się powodem szeregu

¹⁷⁹ Trudnością pojawiającą się w języku polskim jest wieloznaczność terminu „prawo”. Ten kłopot nie występuje na przykład w języku angielskim, gdzie *law* oznacza prawo przedmiotowe, a zupełnie inne słowo – *right* stosowane jest do określenia prawa podmiotowego. Również w innych językach zauważalne jest to rozróżnienie: *droit – loi, Recht – Gesetz*.

¹⁸⁰ M. Piechowiak, *Filozofia praw...*, s. 34.

¹⁸¹ M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne...*, s. 37.

nieporozumień. Dalej czytamy „rozumienie prawa od strony egzystencjalnej i esencjalnej pozwala uchronić się od jednostronności ujęć tego zagadnienia tudzież bardziej związać je z rzeczywistością. Z jednej bowiem strony prawo będąc relacją interpersonalną nacechowaną wewnątrz – „należnością” jest realnym bytem relacyjnym (...). Owa jednak relacja interpersonalna, aby skutecznie wiązała i nie spowodowała zamieszania, musi być konkretnie określona i zdeterminowana. Zdeterminowanie zaś pochodzi od rozumu (...) Norma prawna ma konkretnie pokierować relacjami, interpersonalnymi «powinnościami»”¹⁸².

Konieczność doprecyzowania rozumienia terminu „prawa człowieka” poprzez dookreślenie *lex* i *ius* zauważa również Finnis, według którego znaczny wpływ na rozumienie prawa, tj. słownictwo i gramatykę praw, mają prawnicy i prawodawcy. Jak zauważa, prawnicze użycie terminu *ius* (uprawnienie) i terminów z nim pokrewnych związane jest z „moralnym” językiem praw. I tak zarówno prawa człowieka czy prawa naturalne, najczęściej określane przez prawników prawami moralnymi są wyprowadzane z ogólnych form prawa moralnego tj. praw człowieka. Jednak jak pisze Finnis „taka ustanowiona zwyczajowo dystynkcja nie jest jednak szczególnie trwała ani wyraźna”¹⁸³.

1.1. Uprawnienie – *ius*

Początkowo termin „**prawo**” („uprawnienie”) – *ius* – był stosowany przez Rzymian w dwojakim znaczeniu: podmiotowym i przedmiotowym¹⁸⁴. W znaczeniu podmiotowym *ius* jako synonim „uprawnienia” używane było m.in. w znaczeniach: zastaw, własność, służebność, władza ojcowska, wierzytelność, a także do określenia publicznych uprawnień obywatela rzymskiego, jak prawo do głosowania czy prawo do służby w legionach. W znaczeniu natomiast przedmiotowym słowo to oznaczało zespół norm prawnych (*ius civile* – prawo cywilne, *ius peregrinorum* – prawo obcych). Przez *lex* rozumiano natomiast przepisy wyrażające ogólne, powszechnie obowiązujące zasady (*lex generalis*) lub przepisy szczególne, stanowiące np. wyjątek od ogólnej zasady (*lex specialis*)¹⁸⁵.

Dokładnej analizy terminu *ius* podjął się św. Tomasz z Akwinu w swojej rozprawie o sprawiedliwości, w której umieścił listę znaczeń tego wyrazu. Według jego analiz słowo *ius* oznaczało pierwotnie „*ipsa res iusta*” – „rzecz sprawiedliwą samą w sobie”. Przez „rzecz” rozumie się czyny, obiekty, stany rzeczy, rozpatrywane jako przedmiot relacji sprawiedli-

¹⁸² Tamże, s. 45.

¹⁸³ J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, przekł. K. Lossman, Warszawa 2001, s. 224.

¹⁸⁴ Finnis zwraca w swojej książce uwagę na fakt, że najnowsze badania ukazały, iż rzymscy prawnicy nie usiłowali przeprowadzać językowej analizy swojej terminologii prawniczej, co stało się obiektem wielu kontrowersji. J. Finnis, *Prawo naturalne...*, s. 232.

¹⁸⁵ A. Szewczyk, G. Jyż, *Rzymskie prawo prywatne*, Katowice 1993, s. 5-9.

ści. Tak rozumiane prawo nazwał „prawem naturalnym” oznaczającym przede wszystkim coś, co jest z natury sprawiedliwe, a więc zgodne z prawem¹⁸⁶. Jako drugorzędne i pochodne znaczenie słowa *ius* wymienił natomiast: „sztukę poznawania i ustalenia, co jest słuszne”, „miejsce, gdzie to, co sprawiedliwe, zostaje nagrodzone”, „decyzję sędziego, którego rola polega na czynieniu sprawiedliwości”¹⁸⁷. Prawu w sensie naturalnym Tomasz przeciwstawił prawo bardziej elastyczne od stosunków ścisłej równości naturalnej, wynikające z umowy między poszczególnymi ludźmi, społecznościami czy głowami państwa, które określił mianem „prawa pozytywnego”. Wyróżnił on także „prawo ludzkie” będące pozytywnym prawem wspólnym wszystkim ludziom. Według niego, tego rozróżnienia domagają się niektóre sposoby myślenia o sprawiedliwości wypływające w sposób oczywisty z wymagań rozumu, odnajdywane we wszystkich niemal społecznościach ludzkich. „Prawo to dyktowane jest przez rozum przyrodzony, nie jest zinstytucjonalizowane, lecz powstaje spontanicznie wszędzie, gdzie panuje rozum”¹⁸⁸.

Na przełomie XVII i XVIII ww. analizę terminu *ius* przeprowadził także Francisco Suarez, który stwierdził, że „prawdziwe, ścisłe i właściwe znaczenie *ius* to: rodzaj kwalifikacji moralnej, jaką ma każdy człowiek w odniesieniu do swojej własności albo w odniesieniu do tego, co mu się należy”¹⁸⁹. Kilka lat później Grocjusz wyjaśnia znaczenie *ius* jako „to, co jest sprawiedliwe”, podaje także inne szczegółowe znaczenie tego słowa odnoszące się do osoby stwierdzając, że „*ius* to kwalifikacja moralna w przedmiocie posiadania czegoś lub działania zgodnie ze sprawiedliwością”¹⁹⁰. Podsumowując za J. Finnisem można stwierdzić, że Grocjusz jak i Suarez rozumieli *ius* jako to, co jest z istoty czymś, co ktoś posiada, a przede wszystkim jest władzą lub wolnością¹⁹¹.

Całkowitego rozdzielenia *ius* i *lex* dokonał Tomasz Hobbes w *Lewiatanie*, gdzie czytamy: „*Uprawnienie (ius)* polega na wolności, by coś wykonać lub czegoś zaniechać; gdy tymczasem *prawo (lex)* wyznacza jeden z tych sposobów zachowania i czyni go obowiązkiem; tak iż prawo i uprawnienie różnią się tak bardzo, jak zobowiązanie i wolność, które nie mogą istnieć jednocześnie w tej samej sprawie”¹⁹². Także Locke i Pufendorf przejęli za swoim poprzednikiem, że *uprawnienie* jest z istoty wolnością.

¹⁸⁶ E. Gilson, *Tomizm*, przekł. J. Rybałta, Warszawa 1998, s.350.

¹⁸⁷ E. Gilson, *Tomizm...*, s. 350-351; także J. Finnis, *Prawo naturalne...*, s. 232-233.

¹⁸⁸ E. Gilson, *Tomizm...*, s. 351.

¹⁸⁹ F. Suarez, *De legibus*, I, II, 5. Cyt. za: J. Finnis, *Prawo naturalne...*, s. 232.

¹⁹⁰ Grotius, *De jure belli ac pacis*, I, I, II. Cyt. za: J. Finnis, *Prawo naturalne...*, s. 233.

¹⁹¹ J. Finnis, *Prawo naturalne...*, s. 232-234.

¹⁹² T. Hobbes, *Lewiatan...*, s. 113.

Współcześnie termin „prawo” (uprawnienie) jest bardziej doprecyzowany treściowo i zakresowo, przez co może być stosowany w sposób bardziej określony i precyzyjny niż słowo *ius*. Amerykański teoretyk W. N. Hohfeld opublikował analizę pojęcia prawa, w której przedstawił używane przez prawników znaczenie terminu „prawo” („uprawnienie”) i terminów pokrewnych. Stwierdził, że, po pierwsze, każde zdanie stwierdzające czy przypisujące komuś jakieś prawo można bez reszty zredukować do zdania orzekającego w postaci bądź *uprawnienia sensu stricto*, bądź *wolności* (przywileju), bądź *kompetencji*, bądź *immunitetu*. Po drugie, stwierdzenie prawdziwości któregoś z wymienionych powyżej zdań jest równoznaczne ze stwierdzeniem trójczłonowej relacji pomiędzy jedną osobą, określonym czynem a drugą osobą¹⁹³. W dyskusji nad prawami człowieka, która ma abstrahować od konkretnych ustrojów prawnych, niewielką rolę odgrywają prawa w znaczeniu trzecim i czwartym, tj. w znaczeniu *kompetencji* i *immunitetu*, choć całkowite ich ignorowanie byłoby jednak błędem¹⁹⁴. Istotną rolę odgrywają natomiast dwa pierwsze rozróżnienia czyli *uprawnienia sensu stricto* oraz *wolności*, które jak się wydaje stanowią podstawę w refleksji nad prawami człowieka oraz w dyskusji na ich temat. Trójczłonowy, „zorientowany na czyny”, system uprawnień zaproponowany przez Hohfelda, jest jednak często zastępowany przez prawników „dwuczłonowym” językiem praw – „zorientowanym na rzeczy”. Dzieje się tak szczególnie w sytuacjach, gdy chodzi o rozważenie uprawnień naturalnych, takich jak np. prawo do życia¹⁹⁵.

W rzeczywistości prawo-*ius* okazuje się bardziej pierwotne i trwalsze niż normy prawa pisanego-*lex*. Idąc za myślą M. Krapca należy stwierdzić, że tam gdzie żyją ludzie, tam zawsze pomiędzy nimi występować będą określone relacje jako stany rzeczywiste. „Realna relacja prawa-*ius* charakteryzuje się (a przez to odróżnia się od innych relacji osobowych) swoistym *debitum* – powinnością działania lub zaprzestania działania ze względu na dobro osoby. (...) Prawo to nie musi nawet być spisane, ale ono zawsze istnieje i jest realną podstawą zorganizowanych czynności na rzecz wypełniania tego prawa”¹⁹⁶.

¹⁹³ J. Finnis z powyższych postulatów tworzy następujące relacje logiczne: **(1)** A ma uprawnienia sensu stricto, że B powinien Ø (Ø – nazwa czynu) wtedy i tylko wtedy, gdy B ma względem A obowiązek zrobienia Ø; **(2)** B ma wolność (w odniesieniu do A) Ø wtedy i tylko wtedy, gdy A nie ma uprawnień *sensu stricto* („brak uprawnień”), że B nie powinien Ø; **(2')** B ma wolność (w odniesieniu do A) nie Ø wtedy i tylko wtedy, gdy A nie ma uprawnień *sensu stricto* („brak uprawnień”), że B powinien Ø; **(3)** A ma kompetencje (w odniesieniu do B) Ø wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje zagrożenie, że sytuacja prawna B zostanie zmieniona przez to, że A zrobi Ø; **(4)** B ma immunitet (w odniesieniu do wykonywania Ø przez A) wtedy i tylko wtedy, gdy A nie ma kompetencji (tj. ma niezdolność), aby zmienić sytuację prawną B poprzez czyn Ø. J. Finnis, *Prawo naturalne...*, s. 224-225.

¹⁹⁴ Finnis podaje przykłady, w których kompetencje i immunitet można rozpatrywać w dyskusji nad prawami człowieka. Szerzej tamże, s. 225-226.

¹⁹⁵ Tamże, 227-228.

¹⁹⁶ M.A. Krapiec, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004, s.193 – 195.

1.2. Norma prawna-*lex*

Ponieważ naturalny porządek prawny (w postaci uprawnienia-*ius*), ze względu na swoje niezdeterminowanie, nie reguluje jednoznacznie ludzkiego postępowania, nie może on stanowić podstawy do sądowych roszczeń prawnych. Dlatego konieczne jest istnienie zdeterminowanych treści w postaci norm prawnych-*lex*. Prawo-*lex* jest także konieczne w zorganizowanym życiu społecznym, gdyż staje się w nim podstawą jego racjonalnego funkcjonowania. Prawo pozytywne jest niezbędne do zapewnienia bezpieczeństwa i możliwości swobodnego dokonywania wyborów – nie tylko tych natury moralnej. Jak więc rozumieć ową normę prawną-*lex*? Czym jest prawo w znaczeniu przedmiotowym, na czym polega jego istota?

Według Izydora etymologicznie wyrażenie *lex* pochodzi od słowa *legere* („czytać”), co wiązało się z rzymską tradycją ogłaszania najstarszych praw pisemnie, dzięki czemu każdy mógł je odczytać i dochodzić swojej słuszności. Zdaniem św. Augustyna słowo to znajduje pokrewieństwo w *eligere* („wybierać”), gdyż ustawodawca z namysłem ustanawiał prawa, wybierając rozwiązania najsluszniejsze. Św. Tomasz natomiast opowiadał się za źródłosłowem *ligere* („wiązać”), gdyż jak pisał prawa są „więzami” społeczeństwa i postępowania ludzkiego¹⁹⁷.

W swojej definicji prawa św. Tomasz kontynuuje starorzyskie jego rozumienie jako „porządek dobra i rozumnej słuszności”. Prawo jego zdaniem to „swoiste rozrządzenie rozumu dla wspólnego dobra, dokonane przez tego, kto ma pieczę nad wspólnotą i promulgowane”¹⁹⁸. Definicja ta wyraźnie podkreśla działanie rozumu, który jest regułą i miarą czynów ludzkich oraz ukazuje konieczność wskazania prawodawcy, czyli tego, kto ma pieczę nad wspólnotą, posiadającego realną władzę sprawowaną rozumnie i uczciwie. Kładzie także nacisk na wspólne dobro, przez uczestniczenie w którym osoba realizuje się w rozwoju intelektualnym, moralnym i twórczym. Inne rozumienie wspólnego dobra jako wspólnych dóbr materialnych jest według niego czymś nienaturalnym, gdyż rodzi spory, albowiem człowiek samodzielnie chce decydować o ich używaniu. Ostatnim elementem tak rozumianego prawa jest nadanie mu mocy obowiązującej (promulgacja) w społeczności, której dotyczy, poprzez środki właściwe dla danej epoki historycznej¹⁹⁹.

Z mnogości definicji „prawa” wydobyć można dwa stałe elementy. Pierwszym z nich są pewne reguły, wzorce zachowań, drugim zaś nakazy i zakazy, czyli normy wyznaczające

¹⁹⁷ „Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata”, [„prawem-normą nazwiemy jakieś rozrządzenie rozumu, promulgowane ze względu na wspólne dobro przez tego, do którego należy troska o społeczność”]. Za M. Krapiec, *Człowiek i prawo naturalne...*, s. 38.

¹⁹⁸ Definicja prawa św. Tomasza podana za M. Krapcem [w:] M.A. Krapiec *Ludzka wolność...*, s.196.

¹⁹⁹ Por. tamże, s. 196-198.

obowiązki, które powinny towarzyszyć owym regułom. Arystoteles dał natomiast początek rozumieniu prawa jako relacji pomiędzy prawem i przymusem poprzez ukazanie dwóch trybów, w których prawo zwykle funkcjonuje, tj. trybu kierującego i przymuszającego²⁰⁰.

Na prawo pozytywne można spojrzeć także jako na środek sterowania, prowadzenia społeczeństwa, zwłaszcza, że może ono być źródłem nowych wartości przekształcających psychikę człowieka w kierunku wartości uniwersalnych. Jak zauważa M. Szyszkowska, prawo pozytywne zaspokaja właściwą każdemu człowiekowi potrzebę bezpieczeństwa. Nawet jeśli pewne jego gwarancje pozostają jedynie deklaracją, to i tak są one ważne dla jednostki czy społeczeństwa. Człowiek dzięki prawu może legalnie występować przeciwko państwu, które narusza sprawiedliwość²⁰¹.

Prawo w znaczeniu *lex* stanowi także instrument przymusu, przede wszystkim poprzez sankcje karne, prewencyjne interwencje i ograniczenia. Porządek prawny ma jednak także swoje inne właściwości, które Max Weber definiując „prawo” próbował odnieść do problemu niesubordynacji i dostępności dozwolonych sankcji. „Dany porządek – jego zdaniem – zostaje nazwany *prawem*, jeżeli istnieje zewnętrzna gwarancja, że pewien specjalnie stworzony do tego celu *sztab* osób zastosuje przymus (fizyczny bądź psychiczny) po to, aby ludzie przestrzegali tego porządku lub aby nie uniknęli kary w razie niepodporządkowania”²⁰². Weber w swoich rozważaniach wykroczył jednak poza rozstrzygnięcia definicyjne i spośród „typów czystej” autorytatywnej koordynacji wyodrębnił jeden jej typ określany mianem *legalnego*, który nie miał nic wspólnego z przymusem i nie dawał wskazówek dotyczących osób upoważnionych do nakładania sankcji. Uważał on, że porządek prawny w najczystszej formie ilustruje wewnętrzny porządek współczesnej biurokracji, w której przymus, nawet psychiczny, został w dużej mierze zastąpiony poczuciem obowiązku, wynikającym z poczucia wartości („samej w sobie”), jakie towarzyszy podporządkowaniu się wewnętrznym regułom określonej organizacji. Jak pisze Finnis, rozpoznane przez Webera właściwości prawa pozwalają odróżnić prawo od polityki, konwencji, obyczajów, etykiety, gier i innych rodzajów wspólnotowych interakcji, wyodrębnić w sposób całkowicie adekwatny nawet w wypadkach, gdy problem niesubordynacji w ogóle się nie pojawił, a więc gdy nie zaistnieje żadna potrzeba przymusu ani sankcji²⁰³.

²⁰⁰ J. Finnis, *Prawo naturalne...*, s. 293.

²⁰¹ M. Szyszkowska, *Filozoficzne interpretacje prawa*, Warszawa 1999, s. 28.

²⁰² M. Weber, *On Law*, 336, XXXI-XXXII, s. 5, cyt. za J. Finnis, *Prawo naturalne...*, s. 300.

²⁰³ Por. tamże, s. 299-301.

2. Prawo naturalne i związane z nim problemy

Ze względu na wielość koncepcji filozoficznych współczesna polemika na temat prawa naturalnego nie jest łatwa do przedstawienia, czego przyczyna między innymi tkwi zarówno w wieloznaczności samego terminu „prawa naturalne”, jak również w braku zgody co do źródeł tych praw. Nie znaczy to jednak, że należy z owego dyskursu zrezygnować. Jeśli nawet nie jest możliwe wskazanie jednej drogi, która byłaby w stanie wyrazić w sposób satysfakcjonujący dorobek wszystkich koncepcji, warto skupić się na tym, co owe szkoły łączy i co jest dla nich najważniejsze. Należy także pamiętać, że wszystkie filozoficzne szkoły prawa naturalnego coś wniosły do twórczości myśli ludzkiej, czy to w kontekście negatywnym czy pozytywnym, wytyczając kierunki poszukiwań nie tylko w filozofię, ale także myśli politycznej, społecznej i prawniczej. Nie można oczywiście wykluczyć także stanowisk, które negują istnienie praw naturalnych, a tym samym istnienie porządku niezmiennych reguł sprawiedliwości. „Sposobów pojmowania prawa natury jest obecnie tak wiele – zauważa M. Szyszkowska – że wbrew intencjom twórców poszczególnych teorii nie służy ono najlepiej sprawie porozumienia między ludźmi: samo stanowi przedmiot kontrowersji. Sprawa gmatwa się tym więcej, że poszczególni przedstawiciele szkół odrzucających werbalnie teorie praw natury zbliżają się ku temu stanowisku”²⁰⁴. Można by rzec, że spór o prawo naturalne nie dotyczy jego istnienia, lecz przyjętych przez różne szkoły definicji i zawartych w nich ustaleń.

Problemy z określeniem terminów „prawa naturalnego” i „prawa natury” wiążą się przede wszystkim z wieloznacznością pojmowania pojęć „natura” i „prawo”, które w poszczególnych koncepcjach prawa naturalnego (natury) są odmienne co do swej istoty, genezy, treści i funkcji.

Choć zdroworozsądkowo uznajemy (najczęściej) istnienie rzeczywistości pierwotnej i nadrzędnej wobec praw stanowionych – uznając za nią prawa naturalne, to jednak wielokrotnie w swoich decyzjach ulegamy presji tego, co dzięki zmysłom człowiekowi najbliższe. Ulegamy prawom obowiązującym w państwie, przyjmując je spontanicznie za punkt wyjścia, nierzadko jako uniwersalny wzorzec pojmowania wszelkiego prawa.

Niemal wszystkie szkoły filozoficzne próbujące uchwycić sens prawa naturalnego często naznaczały je legalistycznym ujęciem, mniemając, iż istnieją jego konkretyzacje w postaci kodeksu, w którym zostały zawarte normy informujące o tym, czego winniśmy przestrzegać, a czego unikać. Jak zauważa Z. Stawrowski, takie podejście często gubi istotny

²⁰⁴ M. Szyszkowska, *Teorie prawa natury XX wieku w Polsce*, Warszawa 1982, s.40.

rys prawa naturalnego, tj. rys jego „wewnętrznej” obecności i działania, dzięki któremu owo prawo jest obecne – zanim to sobie uświadomimy, uczynimy przedmiotem naszej wiedzy, a następnie celem naszego działania²⁰⁵.

Andrzej Maryniarczyk podkreśla, iż doniosłość praw naturalnych lepiej uwidoczniają elementy stanowiące o ich istocie niż sama próba ich definiowania. Za podstawowe pierwiastki prawa naturalnego uznaje się jego „stałą moc” działania dla ugruntowania i zabezpieczenia istnienia bytu – moc ta jest wyznaczona dobrem każdej konkretnej rzeczy. Prawo, aby można było nazwać naturalnym, musi być prawem powszechnym, tj. winno rządzić wszystkim, co istnieje. Prawo naturalne ujmuje również całościową wizję rozwoju bytu gwarantując w ten sposób odpowiednie warunki konieczne do osiągnięcia właściwego dobra (integralność prawa naturalnego). W przypadku człowieka związane jest ono zarówno z życiem biologicznym człowieka (życie i prokreacja), jak i jego życiem społecznym (godność, podmiotowość prawna), rodzinnym, osobowym oraz religijnym. Jest ono odczytaniem „istoty” istnienia i działania rzeczy, stąd jest podstawą wszelkich praw tworzonych przez człowieka (praw pozytywnych)²⁰⁶.

Odpowiadając na najbardziej istotne filozoficzne pytania odnoszące się do prawa naturalnego, dotyczące jego istoty czy źródeł, należy dołączyć także te, bardziej szczegółowe, formułowane przez przedstawicieli poszczególnych dyscyplin wiedzy, którzy również próbują znaleźć jego rolę i miejsce w swojej dyscyplinie. I tak prawnicy nawiązujący do idei prawa naturalnego chcieliby w nim znaleźć źródło materialnych i proceduralnych norm, kierując swoje zainteresowania i pytania ku wartościom leżącym u podstaw prawa stanowionego. Politycy, a także zwłaszcza politolodzy, podejmują w swoich rozważaniach m.in. problemy „naturalnoprawnych” źródeł i podstaw państwa, jego form i typów, naturalnoprawnych relacji pomiędzy człowiekiem a społeczeństwem. Filozofowie prawa zaś, w swoich refleksjach, pytają o istnienie, źródła, podstawy obowiązywania i sposoby poznawania uniwersalnych wartości zawartych w prawie naturalnym. W tych rozważaniach szczególnej wagi nabiera także relacja prawa naturalnego z prawem stanowionym. Zainteresowania etyków skierowane są natomiast ku poszukiwaniu moralnych podstaw prawa stanowionego i kryteriów jego oceny z punktu widzenia określonej koncepcji prawa naturalnego. Nieobojętni w stosunku do prawa naturalnego są także teolodzy, którzy próbują znaleźć rozwiązania w kwestii jednolitości i uniwersalności prawa naturalnego dla wszystkich wielkich systemów religijnych, bądź jego wielości, szukają także źródeł prawa upatrując ich w sumieniu czy mistycznej kontemplacji. Natomiast

²⁰⁵ Z. Stawrowski, *Prawo naturalne i jego sens*, [w:] „CIVITAS studia z filozofii polityki”, 6/2002, s. 14.

²⁰⁶ Por. A. Maryniarczyk, *Dekalog a prawo naturalne...*, s. 138-140.

uwzględniając wymienione punkty widzenia, historycy filozofii podążają ku dziejom idei prawa naturalnego szukając jej dróg rozwojowych oraz przyczyn jej narodzin, rozwoju czy wygasania²⁰⁷.

2.1. Rozróżnienie pojęć „natura”, „prawa naturalne”, „prawa natury”

Analizując filozoficzne podstawy koncepcji praw człowieka bardzo ważne staje się doprecyzowanie pojęć „natury”, „prawa naturalnego” i „prawa natury”, które w teoriach filozoficznych stosowane są często bądź zamiennie, bądź w ogóle nie są rozróżniane, czego konsekwencją mogą być mylne stwierdzenia i fałszywe wnioski.

Na przełomie dziejów różnorodne rozumienie przez szkoły filozoficzne terminu „natury” doprowadziło do wielorakiego pojmowania samego „prawa naturalnego”. I tak, często podobnie brzmiący tekst dotyczący prawa naturalnego u różnych filozofów miał zasadniczo odmienne znaczenie. Argumentem za koniecznością doprecyzowania znaczenia „prawa naturalnego” i „prawa natury” może być także fakt, że samych znaczeń „natura” jest około dwudziestu²⁰⁸. Pojęcie „natury” w dziejach filozofii pojmowano różnie, wiążąc je bądź z rzeczywistością rozumianą całościowo, bądź z jednostkowymi bytami. Odwołanie się do natury po raz pierwszy pojawiło się u filozofów jońskich, gdzie stanowiła ona czynnik, z którego wyłaniają się wszystkie rzeczy, wspólne tworzywo całej rzeczywistości czyli *arché*. Według stoików natomiast wszystko było częścią jednej boskiej Natury, czego skutkiem stała się wizja świata oparta na determinizmie.

Wraz z rozumieniem samej „natury” pojawiają się pytania o kompetentność określenia, na czym polega natura, oraz o rodzaj poznania mającego doprowadzić do odkrycia i w miarę pełnego poznania natury.

Dzieje refleksji filozoficznej pokazują, jak różne rozumienia natury wpływają na samo rozumienie prawa natury oraz często nieuzasadnione i teoretycznie „niebezpieczne” utożsa-

²⁰⁷ Por. R. Tokarczyk, *Filozofia prawa...*, s. 163 -166.

²⁰⁸ Znaczenia słowa „natura” przedstawia M. Krąpiec za Ph. Delhaye. W zależności od tego, czy na naturę patrzymy jako na jakiś (wewnętrzny lub zewnętrzny) czynnik rzeczy, czy jako na samą rzecz-przedmiot, jawią się różne znaczenia słowa natura:

1. **„Natura” jako czynnik rzeczy bywa:** tym czym rzecz staje się – natura historyczna; od zewnątrz ostatecznie tworzącym czynnikiem jest Bóg; lub nieostatecznym jest inna natura rodząca.
2. **Z czynników wewnętrznych należy wymienić:** istotę rzeczy, czyli to, co zwykło się nazywać ściśle „naturą”, będącą źródłem działania, niekiedy naturą nazywano wewnętrzny składnik rzeczy – materię, lub formę, bądź ich zespolenie. Zespolona materia i forma jest bytem samym w sobie lub substancją.
3. **„Naturą” posługiwano się na oznaczenie jakichś rzeczy-przedmiotów**, np. kosmosu, człowieka, Boga. Zatem: niekiedy natura to tyle co kosmos lub zespół bytów stworzonych, lub to, co może być stworzone; albo jakaś natura materialna, lub przedmiot nauk przyrodniczych, a nawet to wszystko co jest poznawalne zmysłowo. Boga też nazywano Naturą, o ile przeciwstawiano Go porządkowi łaski; w człowieku naturą nazywano to, co pochodzi od instynktu, chociaż bywały przypadki, że natura było to, co płynie z rozumu i refleksji. „Naturą” desygnowano także szczególny charakter człowieka i jego osobisty sposób reagowania. Za M. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne...*, s. 55.

mianie ich z prawem naturalnym. Na owe niebezpieczeństwa wskazuje między innymi S. Karolak stwierdzając, że zamienne stosowanie pojęć „prawa natury” i „prawa naturalnego” na gruncie literatury może mieć swoje zalety, wzbogaca bowiem język i czyni go bardziej elastycznym. Jednak na gruncie nauki istotne staje się rozdzielenie zakresów znaczeniowych tych słów, a mianowicie rozróżnienia na wypowiedź rzeczownikową – *ius naturae* (prawa natury) i przymiotnikową – *ius naturale* (prawa naturalne)²⁰⁹. Prawa natury (*ius naturae*) należy rozumieć jako konieczne, niezmiennie i nieusuwalne właściwości biologiczno-fizyczne przyrody, w tym i te które odnoszą się do sfery molekularnej człowieka²¹⁰. Nie jest to opinia odosobniona. Podobnego zdania jest Z. Hajduk. Jego zdaniem prawa przyrody czy inaczej prawa natury, to twierdzenia ściśle ogólne, opisujące prawidłowości przyrody, czyli stałe relacje między rzeczami, zdarzeniami, ich cechami czy też ogólna formuła, zgodnie z którą w przyrodzie zachodzą zdarzenia określonego rodzaju²¹¹. Rozumienie prawa natury pozwala wykluczyć utożsamianie praw fizycznych z prawami odnoszącymi się do człowieka jako osoby społecznej, a tym samym do wyeliminowania błędu związanego z naturalizmem.

Problemy pojawiają się w przypadku ustalenia zakresu znaczeniowego dla terminu „prawo naturalne”, wywodzącego swoje istnienie od natury (przyrody), która w swoim bycie ujętym w sensie ontologicznym była i jest niezależna od człowieka. Słowo „naturalny” w pierwszym znaczeniu to tyle, co „właściwy przyrodzie” (wtedy znaczenie „prawo natury” i „prawo naturalne” stają się jednowartościowe znaczeniowo)²¹².

W obliczu różnic terminologicznych, zdecydowanie wpływających na rozbieżności interpretacyjne, oraz dla skutecznego zrozumienia ewolucji idei, zasadne staje się odszukanie początku zarówno samej terminologii, jak i rozumienia „prawa naturalnego” (*ius naturale*) czyli sięgnięcie do refleksji starożytnej. Źródła znajdujemy w prawie rzymskim, w klasycznym sformułowaniu Ulepiana: „Prawem naturalnym jest prawo, którego natura nauczyła wszelkie żywe istoty. To prawo nie jest właściwe tylko rodzajowi ludzkiemu, lecz wspólne jest wszystkim żywym istotom, które rodzą się na ziemi, w morzu, a także ptakom. Z niego wywodzi się związek mężczyzny i kobiety, który my zwiemy małżeństwem, stąd płodzenie dzieci, stąd ich wychowanie. Widzimy bowiem, że również pozostałe zwierzęta, nawet dzikie,

²⁰⁹ S. J. Karolak, *Semantyczne i praktyczne uwarunkowania wyrażenia „ius naturale”*, [w:] *Powrót do prawa ponadustawowego*, (red.) Szyszkowska M., Warszawa 1999, s. 49-50.

²¹⁰ Tamże, s. 50.

²¹¹ Por. Z. Hajduk, *Prawo przyrody*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, (red.) Herbut J., Lublin 1997, s. 446-447.

²¹² S. J. Karolak, *Semantyczne i praktyczne...*, s. 50.

wydają się być świadome tego prawa”²¹³. W tym rozumieniu prawo naturalne jest więc prawem, które wszelkiemu stworzeniu wskazuje natura.

W tradycji tomistycznej prawo naturalne (*lex naturalis*) rozumiane jest natomiast jako zbiór obiektywnych i niezmiennych norm „zakotwiczonych” w metafizycznej naturze człowieka, które rozpoznawane są przez niego dzięki przyrodzonym uzdolnieniom rozumu.

Współczesne koncepcje prawa naturalnego uzasadniają je ontologicznie, psychologicznie i socjologicznie. Wszystkie je łączą następujące założenia: Dane są pewne normy prawne obowiązujące niezależnie od państwowego prawodawstwa, które są nadrzędne względem prawa stanowionego lub przynajmniej mogą być traktowane jako wzorzec dla tego prawa; z pewnych zdań o stanach rzeczy można wywodzić określone oceny czy normy; „natura ludzka” lub „natura społeczeństwa” wyznacza pewne normy postępowania; prawo naturalne jest niezienne albo przynajmniej ma większą stabilność niż prawo stanowione. Teorie prawa naturalnego wskazują obiektywny porządek, co powoduje, że w pewnej mierze występują przeciwko pozytywizmowi prawnemu, według którego wszelkie normy kierujące ludzkim życiem pochodzą od ustawodawcy²¹⁴.

Po wskazaniu różnic pomiędzy terminami „natura”, „prawo natury”, „prawo naturalne” istotne wydaje się skupienie na prawie naturalnym, a szczególnie na sposobach jego pojmowania. Konieczne jest to o tyle, że dla określenia istoty praw człowieka wielu autorów odnosi się do koncepcji prawa naturalnego, a nierzadko też stosuje zamiennie terminy „prawa człowieka”, „prawa naturalne” czy „uprawnienia naturalne”.

W rozważaniach na temat prawa naturalnego spotkać się można z mówieniem o kosmologicznym charakterze prawa naturalnego, gdzie prawo naturalne pojmowane jest jako prawa kosmosu, które rządzą światem i których przejawem są prawa przyrody. Według Heraklita żyć po ludzku oznaczało żyć zgodnie z naturą, z Logosem²¹⁵. Sokrates natomiast uważał, że należy pytać o naturę każdego bytu, ponieważ poznanie częściowe zakłada poznanie całości, tak jak każde prawo partykularne jest partycypacją w prawie powszechnym. Zdaniem Sokratesa prawo naturalne przejawiało się przede wszystkim w człowieku, który to prawo poznaje, który je odkrywa, który jest go świadom. Podstawą do poznania tego prawa jest wiedza o rzeczach²¹⁶.

²¹³ A. Szewc, G. Jyż, *Rzymskie prawo...*, s. 8-9.

²¹⁴ Por. J. Herbut, *Prawo naturalne*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, (red.) Herbut J., Lublin 1997, s. 443- 446.

²¹⁵ „Istnieje jedna tylko mądrość uznać rozum, który wszystkim rządzi wszystko przenikając”, cyt. za G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, przekł. E.I. Zieliński, tom I, Lublin 1999, s. 100.

²¹⁶ R. Forycki, *Kilka uwag o prawie naturalnym*, [w:] *Powrót do prawa...*, s. 29-31.

Prawo naturalne można także wiązać z podstawami moralności. Osądy moralne stają się dla człowieka prawem naturalnym czyli normami obowiązującymi na zasadzie norm prawnych. Prawo staje się wtedy uzasadnieniem działań człowieka, nawet tam, gdzie brak jest prawa stanowionego albo gdzie nie jest ono znane. Wyznacznikiem tego prawa jest świadomość współobecności w świecie dwóch porządków będących we wzajemnym napięciu czy konflikcie, tj. porządku zmiennych praw ludzkich oraz porządku praw koniecznych, niezmiennych. Jako przykład takiego konfliktu można przytoczyć dylemat Antygony z tragedii Sofoklesa, która przeciwstawiła tyrańskim rozkazom Kreona prawo naturalne²¹⁷. Co jest także ważne, prawo naturalne nie proponuje zbyt szerokiego wachlarza wyboru – w tym sensie jest ono różne od prawa stanowionego, które kształtuje się i zmienia w zależności od woli prawodawcy. Tak rozumiane prawo naturalne jest prawem przejawiającym się w sumieniu. Jak rzekł św. Paweł, jego treść wpisana jest w serca ludzkie²¹⁸.

Mówiąc o prawie naturalnym można je także łączyć z naturą człowieka bądź (uwaga) tylko z jego rozumem. W sensie ontycznym o człowieku stanowi jego istota, czyli to dzięki czemu człowiek jest tym, kim jest, i bez czego nie byłby sobą. Jak czytamy w *Etyce Nikomachejskiej* człowiek „(...) czyni to ze względu na siebie samego, bo ze względu na pierwiastek intelektualny, który zdaje się być istotą każdego człowieka”²¹⁹. „Że to [rozum] jest więc istotą każdego człowieka lub jest nią bardziej niż co innego, i że człowiek prawy najbardziej właśnie to w sobie miłuje – jest rzeczą jasną”²²⁰. Jednym ze sposobów pojmowania istoty (resp. natury w sensie ontycznym) człowieka jest rozumienie jej jako źródła skłonności z racji swego pochodzenia zwanych przez Tomasza naturalnymi. Według Akwinaty, ludzki rozum, zarówno teoretyczny jak i praktyczny, funkcjonuje według pewnych elementarnych zasad, które określają czy wręcz determinują działanie człowieka. W dyskusji nad prawem naturalnym w ten sposób pojmowanym chodzi właśnie o ukazanie owych zasad. Dla rozumu teoretyczne-

²¹⁷ Antygona rzekła „A nie mniemam by ukaz twój ostry tyle miał wagi i siły w człowieku. Aby mógł łamać święte prawa boże, które są wieczne i trwające od wieku, że ich początku nikt zbadać nie może”. Sofokles, *Antygona*, przekł. K. Morawski, Katowice 1998, 452-456.

²¹⁸ „Bo gdy poganie, nie mający Zakonu, oświeceni światłem przyrodzonym, wykonują to, co Zakon przepisuje, wówczas sami dla siebie są Zakonem, choć Zakonu nie mają. Tym samym udowadniają, że treść Zakonu mają wyrytą w swych sercach”. Por. Rz II, 14-15.

²¹⁹ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przekł. D. Gromska., Warszawa 1996, I, 4, 1166 a 16-17.

²²⁰ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*..., I, 8, 1169 a 2-3.

go jest to zasada niesprzeczności²²¹, zaś analogiczną fundamentalną zasadą rozumu praktycznego jest dobro²²².

Pisząc o prawie naturalnym można mu także nadać sens niekontrolowanej siły, instynktu (sens wolnościowy²²³), co zrobił jako pierwszy Tomasz Hobbes. Odrzuciwszy arystotelesowską wizję człowieka jako istoty społecznej, zastąpił ją wizją indywidualistyczno-naturalistyczną, według której człowiekiem rządzą te same prawa, co przyroda. Są to prawa bezwzględного zaspakajania swoich potrzeb, ekspansywnej ich realizacji i wolności. Według Hobbesa w stanie natury nic nie ogranicza ludzkiego instynktu. „Natura dała każdemu prawo do wszystkiego (to znaczy w stanie czysto naturalnym, czyli przedtem, nim ludzie związali się wzajemnie jakimkolwiek paktem, każdemu było wolno czynić wszystko w stosunku do każdego, oraz posiadać te wszystkie rzeczy, jakich pragnął, i posługiwać się nimi i z nich korzystać)”²²⁴. Człowiek – będący z natury egoistą – kierując się prostą zasadą *człowiek człowiekowi wilkiem (homo homini lupus)* ma przede wszystkim na celu zdobycie władzy nad innymi. Jako istota posiadająca rozum szuka jednak sposobów na zachowanie własnego życia, a tym samym szuka pokoju. Ludzki rozum nakazuje człowiekowi ograniczenie jego naturalnej ekspansywności, a tym samym nakazuje mu zawarcie „umowy społecznej” poprzez zrzeczenie się swoich praw dla uzyskania pokoju wraz z dotrzymaniem umów.

2.2. Przykładowe klasyfikacje doktryn prawa naturalnego

W literaturze poświęconej teorii prawa, a więc także prawu naturalnemu znajdujemy także szereg rozmaitych prób klasyfikowania i systematyzowania teorii prawa naturalnego. Nie można się nie zgodzić z niebezpiecznym sceptycznym stwierdzeniem, że wieloznaczność terminów „natura” i „prawo” oraz zmienność i mnogość doktryn prawa naturalnego podważyły niejedną już próbę ich systematyzacji. Jak pisze Roman Tokarczyk w *Filozofii prawa*, „konfuzje systematyzacyjne wynikają często z tego, że doktryny prawa natury znalazły się w orbicie rozważań wielu dziedzin wiedzy, szczególnie filozofii prawa, etyki, teorii, antropologii, politologii, socjologii i psychologii. (...) Rozbieżności metodologiczne istniejące pomię-

²²¹ „(...) tym, co jako pierwsze pojmuje rozum, jest byt. Jego też pojęcie zawiera się we wszystkim, cokolwiek człowiek pojmuje. Stąd to, jak uczy Filozof, pierwsza nieudowodnialna zasada brzmi: Nie można [o czymś] równocześnie czegoś twierdzić i temu przeczyć. Zasada ta opiera się na pojęciu bytu i niebytu. Na niej zaś opierają się wszystkie inne zasady”. Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, t.13 (*Prawo*), przekł. P. Bełch OP, Londyn 1985, s.54-55 (q.94, a. 2).

²²² „Zatem pierwsze przykazanie prawa jest takie: Dobro należy czynić i dążyć doń, a zła należy unikać.” Św. Tomasz z Akwinu, *Summa ...*, s.55 (q.94, a. 2).

²²³ Sens wolnościowy hobbsowskiego prawa naturalnego zaproponował Zbigniew Stawowski, który wolnością określił wewnętrzną źródło mocy, najbardziej potężną skłonność, która porusza człowieka, zmuszając go by zawsze i wszędzie troszczył się przede wszystkim o samego siebie – czyli to co powszechnie określa się ludzkim egoistycznym instynktem. Szerzej, Z. Stawowski, *Prawo naturalne...*, s. 24 -34.

²²⁴ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, przekł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956, tom 2, s.212 – 213.

dzy szczególnymi naukami, a także wewnątrz ich przesadzają o rozbieżnościach systematyzacyjnych doktryn prawa natury. W związku z pretensjami poszczególnych gałęzi dziedzin wiedzy do dominacji nad innymi sprawić to może wrażenie chaosu”²²⁵. Natomiast F. Kasperek zauważa, że „zgodności o prawach naturalnych nie było i być nie mogło. Co głowa to rozum. Każdy rozum tedy inaczej brał rzecz i inne prawo uważał za prawo naturalne”²²⁶.

Zadaniem i celem pracy nie jest jednak próba jakiegokolwiek uporządkowania doktryn prawa naturalnego, lecz raczej przedstawienie kilku klasyfikacji dla jeszcze głębszego ukazania trudności związanych z próbą znalezienia wspólnego ugruntowania dla powszechnie uznawanych praw człowieka.

Maria Szyszkowska, posługując się kryterium zmienności treści oraz kryterium rodzaju zmienności prawa naturalnego, przedstawia jedną z propozycji klasyfikacji teorii prawa naturalnego. Według autorki, współczesne rozważania dotyczące prawa naturalnego rzadko dotyczą samego istnienia prawa naturalnego, zainteresowanie tą problematyką skupia się natomiast wokół ustalenia zmiennego bądź niezmiennego charakteru oraz rozstrzygnięcia czy owo prawo jest normą, czy ideałem, czy może postulatem. I tak, do pierwszej grupy zalicza teorie prawa o nieziennej treści, głoszące normatywny charakter prawa naturalnego, które powstały w starożytności. Szyszkowska nazywa je mianem teorii statycznych. Do drugiej grupy zalicza teorie prawa naturalnego o zmiennej treści powstałe na przełomie XIX i XX w. (R. Stammler i L. Petrażycki) – są to teorie inspirowane kantyzmem. Trzecią grupę tworzą natomiast tzw. teorie dynamiczne głoszące, że prawu natury właściwa jest rozwijająca się treść. Ta grupa teorii podkreśla rozwojowy charakter prawa naturalnego, jak również trwającą wciąż ewolucję świata i człowieka. Czas ich powstania jest najpóźniejszy – połowa XX w., znalazły też wyraz w dokumentach II Soboru Watykańskiego²²⁷.

Inną próbą, a zarazem przykładem, systematyzacji doktryn prawa naturalnego jest przedstawienie ich w kontekście historycznym, co zrobiła H. Waśkiewicz wyróżniając trzy kluczowe epoki uwzględniające wzajemne relacje pomiędzy prawem naturalnym a prawem stanowionym. I tak miano pierwszej epoki rozciągającej się od pogańskiej starożytności przez chrześcijańskie średniowiecze aż do około XVII wieku otrzymał okres, w którym prawo natury harmonijnie łączono z prawem stanowionym, w zasadzie oba jednakowo doceniając. Drugą epokę – XVII i XVIII wiek – nazywaną okresem pełnego zaufania do ludzkiego rozumu stanowił okres przewagi prawa naturalnego nad prawem stanowionym. Zaś trzecia epoka, obejmująca XIX i XX wiek, to okres przewagi prawa stanowionego nad prawem naturalnym.

²²⁵ Cyt. R. Tokarczyk, *Filozofia...*, s. 179.

²²⁶ F. Kasperek, *Filozofia prawa i jej stanowisko w dziedzinie nauk prawnych*, Kraków 1987, s. 28.

²²⁷ M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989, s. 56-58.

mująca wiek XIX aż do czasów współczesnych, jest epoką ścierania się pozytywizmu prawnego z koncepcjami prawa naturalnego, gdzie prawo stanowione tylko przejściowo zyskało prymat²²⁸.

Próby prześledzenia systematyzacji doktryn prawa naturalnego podjął się R. Tokarczyk, ukazując najczęściej spotykane w literaturze przedmiotu ujęcia dychotomiczne, których słabością z reguły jest uwzględnianie jednej lub tylko niektórych stron wieloaspektowych doktryn prawa naturalnego. Przyjmując za narzędzie metodologiczne „problem prawa naturalnego” dokonał systematyki opartej na kluczowych kryteriach dotyczących istoty, zakresu, treści, funkcji dychotomicznych systematyzacji doktryn prawa naturalnego. Biorąc za pierwsze kryterium istotę prawa naturalnego, wyróżnił następujące dychotomie naturalnoprawne: *religijne – świeckie* (antynomia między tym, co sakralne a tym co świeckie); *racjonalistyczne – nieracjonalistyczne* (antynomia między tym, co rozumne, a tym, co emocjonalne); *teologiczne – kauzalistyczne* (antynomia między tym, co teleologiczne a tym, co przyczynowe); *realistyczne – utopijne* (antynomia między tym, co ma szansę doraźnej realizacji, a tym, co jej nie ma). W drugim kryterium opierającym się na problematyce obowiązywania prawa naturalnego wymienił dwupodział doktryn na: *prywatne i publiczne*, gdzie kryterium odróżniającym jest to, co jednostkowe, od tego, co zbiorowe; *ogólne i szczegółowe*, gdzie uwzględniony został zakres przedmiotowy norm „naturalnoprawnych”; *statyczne i dynamiczne* oraz, bardziej precyzyjnie określane datami – *klasyczne i współczesne*, oba uwzględniające kryterium trwałości lub zmienności; *zachodnie (europejskie) i niezachodnie (pozaeuropejskie)* uwzględniające zakres oddziaływań terytorialnych doktryny; oraz ze względu na podstawę obowiązywania *etyczne (wewnętrznie obowiązujące – przez I. Kanta określane mianem autonomii moralności) i polityczne (zewnętrznie obowiązujące, utożsamiane z heteronomiczną legalnością)*. Zaś w trzecim kryterium upatrującym prawa naturalne w perspektywie ich treści, gdzie główne pytania skupiają się w obrębie merytorycznej zawartości nakazów i zakazów, powinności i stwierdzeń naturalnoprawnych R. Tokarczyk zawarł następujące dychotomie doktryn: *absolutystyczne*, których podstawą jest monistyczny system wartości i *relatywistyczne*, skłaniające się ku pluralizmowi aksjologicznemu; *o treści stałej i o treści zmiennej* mające zbliżoną wymowę do poprzedniego dwupodziału; *pierwotne* - zakładające istnienie trwałego, uniwersalnego rdzenia i *wtórne* – oparte na tym rdzeniu, lecz podążające w swej zmienności za zmianami stosunków społecznych; *materialne i proceduralne* ze względu na elementy treściowe i formalne, *deontologiczne* – oparte na rygorystycznych etykach aksjologicznych

²²⁸ Szerzej H. Waśkiewicz, *Drugie odrodzenie prawa naturalnego*, „Roczniki Filozoficzne”, Tom X, zeszyt 2, 1962, s. 115-120.

i *niedeontologiczne* – abstrahujące od jakichkolwiek wartości; *empiryczne* wyprowadzające z naukowej wiedzy o człowieku i społeczeństwie reguły postępowania i *nieempiryczne* (*spekulatywne*), gdzie własne przekonania autora, ze względu na przyjmowane dowolne rozumienie „natury”, przedstawiane są jako prawa naturalne; *pozytywne* i *negatywne* skupiające się na formach przekazywania powinności naturalnoprawnej. Jako ostatnie kryterium systematyzacji doktryn autor przedstawia funkcje prawa naturalnego, które nawiązują do pytania, komu lub czemu ono służy. Do tej grupy zaliczamy następujące dychotomie: *normatywne* i *nienormatywne* opierające się na prawnych i etycznych koncepcjach powinności albo jej braku; *rozwojowe* (*postępowe*), gdzie prawo naturalne spełnia najróżniejsze funkcje uznawane za sprzyjające rozwojowi społeczeństwa i *konserwatywne* (*reakcyjne*) utrwalające zastane konstelacje układów społecznych bądź powracające do układów z przeszłości; *utilitarne* i *nieutilitarne* podkreślające praktycznie użyteczny bądź nieużyteczny charakter prawa naturalnego. Jak autor zauważył, podsumowując przeprowadzoną przez siebie systematykę, nie należy zapominać o innych możliwościach w tym zakresie²²⁹.

3. Źródła prawa

Kolejnym aspektem w dyskusji nad koncepcją prawa, a co za tym idzie w dyskusji nad prawami człowieka, jest poszukiwanie genezy prawa. Rozważania nad powyższym problemem można zawrzeć w następującym pytaniu: czy źródłem prawa jest ostateczne postanowienie prawodawcy, czy może naturalny porządek rzeczy?

Losy tego zagadnienia były różne, i choć sam problem źródeł prawa pojawił się dopiero w XIX wieku, to jednak można odpowiedzi na postawione pytania i próby szukania rozwiązań powyższego zagadnienia znaleźć dużo wcześniej. Początkowo w dziejach dominowało stanowisko szukające genezy prawa w prawie naturalnym – o czym była mowa wcześniej. W tym kierunku swoją myśl kierowali zarówno starożytni myśliciele z Platonem i Arystotelesem na czele, jak również myśliciele szkół średniowiecznych – Augustyn czy św. Tomasz z Akwinu. W aspekcie teologicznym „źródła prawa” miały swój początek w Obiektywnym rozumie, logosie lub *nous* porządku moralnego. Przez wieki za niedyskusywalną podstawę prawa uważano obiektywność porządku moralnego oraz jego instytucji i praw. Dopiero wiek XVII, utożsamiany z epoką ludzkiego rozumu, stał się przełomem w dyskusji nad pytaniami o podstawę prawa. Coraz częściej zaczęto kwestionować zasadność łączenia prawa naturalnego z prawem pozytywnym, co w ostateczności doprowadziło do powstania XIX-wiecznej szkoły prawa pozytywnego.

²²⁹ Por. R. Tokarczyk, *Filozofia...*, s. 181-184.

3.1. Źródła prawa naturalnego

W literaturze przedmiotu traktującej o prawach naturalnych poza próbą ich zdefiniowania, sposobem pojmowania czy próbą ich systematyzacji, można także znaleźć różne rozumienia ich źródeł, od których, bardzo często, jeśli nie przede wszystkim, zależeć będzie całościowe spojrzenie na koncepcję prawa naturalnego, tj. przyjęcie jej bądź odrzucenie, a także jej miejsce w systemie prawa, a tym samym systemie praw człowieka.

Wielu myślicieli w dziejach filozofii próbowało szukać źródeł prawa naturalnego w prawie mającym charakter boski (Platon, Św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, G. Leibniz, K. Wojtyła). W takim rozumieniu postępowanie zgodnie z prawem naturalnym to nic innego, jak postępowanie zgodnie z prawem boskim i odwrotnie. Konsekwencją przyjęcia takiego stanowiska jest przede wszystkim brak jakiegokolwiek sprzeczności pomiędzy prawem boskim a (naturalnym) prawem ludzkim. Stanowisko to uznane przez społeczną naukę Kościoła rodzi wiele trudności w zaakceptowaniu prawa naturalnego w ogóle. Takie jednostronne spojrzenie narzuca przede wszystkim jeden wniosek – przez wielu uznany za nie podlegający dyskusji – a mianowicie, że prawo to narzucone wiernym przez Kościół nie może być prawem ludzi niewierzących. Wydaje się jednak, że także i ta krytyczna teza nie jest bezdyskusyjna.

Za najczęściej akcentowane źródło prawa naturalnego uznaje się niewątpliwie rozumność, podkreślając racjonalny charakter prawa (Cyceron, św. Tomasz, I. Kant). To podejście akcentuje klasyczną definicję człowieka jako *animal rationale*, gdzie rozumność stanowi cechę wyróżniającą człowieka w świecie zwierzęcym. Owa rozumność decyduje przede wszystkim o różnicy, jaka zachodzi między człowiekiem i światem. W obrębie tego stanowiska człowiek nie tylko jest rozumnie ukonstituowany, ale także jego typowo ludzka aktywność wyraża się w racjonalnym myśleniu i postępowaniu.

Jeszcze innym stanowiskiem w sprawie źródeł prawa naturalnego jest to, które jedyne i ostateczne jego źródła szuka w ludzkiej naturze. Zwolennicy tego podejścia bądź nie przyjmują, bądź nie podejmują tezy o konstytuowaniu praw naturalnych poprzez prawo boże czy zasady moralno-religijne, dlatego swoje rozważania zamykają w obrębie ludzkiej natury – różnie rozumianej, a co za tym idzie prowadzącej do różnych, często odmiennych konsekwencji. Historyczną ilustracją powyższego twierdzenia mogą być odmienne podejścia do prawa naturalnego, budowane na podstawie odmiennego rozumienia natury w poglądach T. Hobbesa i J.J. Rousseau. Przyjęcie przez T. Hobbesa negatywnej koncepcji natury ludzkiej – odwołującej się do aspołecznej natury człowieka, która zakłada naturalny ludzki egoizm, instynkt samozachowawczy i dominację nad innymi, doprowadziło go do postulatu wyrzeczenia się dążeń naturalnych, opanowania namiętności i szukania pomocy w prawie pozytywnym.

nym. Inna, pozytywna interpretacja natury J.J. Rousseau – jako pierwotnej i przedcywilizacyjnej – przeciwstawiona kulturze, nauce, prawu stanowionemu, będących przyczyną zła i nierówności między ludźmi²³⁰, akcentuje w człowieku to, co w jego naturze jest wartościowe, a więc uczucie i wartości serca²³¹.

Za źródło istnienia praw naturalnych uznaje się także godność człowieka, rozumianą jako wartość ontyczną – wrodzoną, trwałą i niezbywalną, którą posiada każdy człowiek niezależnie od tego, co czyni i jak postępuje. W preambule *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* czytamy: „Ponieważ uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie (...)”²³². Również art. 30 *Konstytucji RP* wskazuje na godność człowieka jako podstawę ludzkich praw. „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem praw publicznych”²³³. Związek prawa naturalnego z godnością dostrzegali już starożytni, czego wyrazem jest między innymi myśl Cyceron w *Państwie*²³⁴.

3.2. Źródła prawa stanowionego

To właśnie imperatyw kategoryczny Immanuela Kanta, redukujący prawo naturalne do czysto formalnej zasady: „Czuj się w obowiązku postępować tak, ażeby zasadę twojej woli można było uczynić zasadą powszechnie obowiązującą”, uważa się za podstawę do powstania pozytywizmu prawnego, królującego do końca II wojny światowej. Koncepcje pozytywizmu prawnego, które przyjęły założenie, że treść prawa określa jedynie prawo stanowione, weszły oczywiście w polemikę z koncepcjami naturalnoprawnymi.

Według szkoły pozytywizmu prawo pochodzi każdorazowo od prawodawcy, który je ustanawia. Podstawową tezę pozytywizmu prawnego ujął w sposób następujący

²³⁰ „(...) nasze dusze wypaczały się, w miarę jak nasze nauki i sztuki zmierzały ku doskonałości. Czy powiemy, że jest to nieszczęście naszym tylko czasem właściwe? Nie, proszę panów(...)” Cyt. J.J. Rousseau, *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Rousseau J.J., tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s.15.

²³¹ „(...) Żyć wśród nas jakże byłoby mile, gdyby postawa zewnętrzna była zawsze obrazem skłonności serca, gdyby przyzwoitość i cnota były tym samym, gdyby nam nasze zasady służyły za reguły życia (...)” Cyt. tenże, s. 12.

²³² *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...*, s. 16.

²³³ *Konstytucja RP*, Warszawa 1997, s. 7.

²³⁴ „(...)Rzeczywiste prawo, to zatem prawdziwa roztropność zgodna z naturą, odwieczna i obecna w każdym człowieku, która jest władcym głosem obowiązku i stanowczym ostrzeżeniem przed zbrodnią. (...) Wspomnianego prawa nie godzi się zmienić, zastąpić jego postanowień innymi lub całkiem znieść; senat ani ogół obywateli nie zwolnią nas z jego przestrzegania. (...)”, Ciceron, *O państwie*, [w:] *O państwie. O prawach...*, 3, XXII, 33.

K. Bergbohm: „Tylko prawo pozytywne jest prawem i każde prawo pozytywne jest prawem”²³⁵.

Sam Hart natomiast, określając pozytywizm prawny (prawniczy) wyróżnia następujące aspekty tej doktryny:

- pozytywizm prawny jako teoria nauk prawnych postuluje, że przedmiotem prawoznawstwa jest prawo pozytywne, a narzędziem metoda formalno-dogmatyczna;
- pozytywizm prawny jest teorią powstawania prawa i jego istoty, gdzie prawo definiowane jest jako wyraz woli suwerena;
- pozytywizm prawny jest teorią na temat działania prawników, głównie sędziów (tzw. mechaniczna koncepcja stosowania prawa);
- pozytywizm prawny jest teorią związku pomiędzy prawem a moralnością – teorią która stwierdza, że związek taki nie ma znaczenia dla definicji prawa;
- pozytywizm prawny jest teorią postulującą posłuszeństwo prawu niezależnie od jego treści.

Jak dalej zauważa Hart trudno jest znaleźć takiego przedstawiciela pozytywizmu, który realizowałby wszystkie wyznaczniki tej teorii, dlatego też w zależności od, która z tez została zaakcentowana, istnieją różne pozytywizmy prawne. Istnieje zatem co najmniej pozytywizm skrajny i umiarkowany²³⁶.

Tak więc, odrywając ideę prawa naturalnego od bytu ludzkiego, od ludzkiej natury – pozytywizm pozostawia go w rękach władcy, który może, ale nie musi zdecydować się na jej realizację. Teorię pozytywizmu uznaje się za nowoczesną wersję teorii umowy Tomasza Hobbesa, według której pokój społeczny możliwy był tylko dzięki podporządkowaniu się jednostek obowiązującemu porządkowi²³⁷. Z pozytywistycznego punktu widzenia prawa człowieka nie istnieją, a to, co tradycyjnie określa się tym pojęciem, to jedynie koncesje zagwarantowane przez państwo, a zatem wszelkie prawa, jakie posiada jednostka, są uprawnieniami zagwarantowanymi przez prawo pozytywne, a ponieważ są zagwarantowane przez prawo, mogą więc być cofnięte lub ograniczone.

Przedstawiciel angielskiej szkoły prawa John Austin przedstawił w swojej teorii prawa tezę, która stała się dogmatem współczesnego pozytywizmu prawnego. Stwierdził, że prawem są jedynie normy ustanowione przez władzę państwową i przez państwo sankcjonowane. I choć nie wyklucza istnienia innych norm postępowania (istnienie prawa Bożego, prawa na-

²³⁵ Cyt. za J. Zajadło, *Filozoficzne podstawy paktów praw człowieka*, „Roczniki nauk społecznych”, 15(1987), s.85.

²³⁶ H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa*, przekł. J. Woleński, Warszawa 1998, XIII-XIV.

²³⁷ Szerzej B. Sutor, *Etyka...*, s. 123-125.

turalnego), to jednak stwierdza, że nie spełniają one dwóch podstawowych warunków stawianych normom prawnym (dlatego nie można powiedzieć, że mają charakter prawny), mianowicie pochodzenia od władzy ustawodawczej i możliwości zagrożenia sankcją państwową²³⁸.

Natomiast Hans Kelsen, odrzucający metafizykę i wszelką transcendencję, udowadniał, iż właśnie zarówno metafizyka, jak i transcendencja, są następstwem tendencji dualistycznych w człowieku, w myśl których podwaja on świat, rzeczywistość, wartości. Według Kelsena jedyną rzeczywistością jest istniejący świat, a duch człowieka jest integralną częścią ducha świata. Przyjmując kantowskie rozróżnienie na dziedzinę bytu i dziedzinę powinności, między którymi nie ma żadnych punktów stykowych, doszedł do stwierdzenia, że rzeczywistość nie może stanowić podstawy dla obowiązującego prawa, należącego do dziedziny powinności. Kelsen przyjął zatem istnienie normy podstawowej o brzmieniu: „należy słuchać władzy”, twierdząc, że nieprzyjęcie tej normy nie pozwoliłoby na wytłumaczenie niczego w dziedzinie społecznej. Jest ona więc normą najwyższą, od której zależą wszystkie inne. Przyjęcie w takiej formie najwyższej normy sprzyja totalitarnym ujęciom prawa²³⁹.

Współczesny pozytywizm prawny nie neguje stwierdzenia, że u podstaw prawa stanowiącego leżą jakieś wartości, tj. wolność, życie czy porządek społeczny. Jak pisze H. L. Hart w *Pojęciu prawa*, „nie jest w żadnym sensie prawdą konieczną, że prawo odtwarza moralność czy spełnia pewne jej wymagania, aczkolwiek faktycznie często tak bywa”²⁴⁰. Hart przyjmuje istnienie tzw. minimum treści prawa naturalnego jako elementu pojęcia prawa. Owa minimalna treść prawa naturalnego pomimo, że nie jest centralnym elementem pojęcia prawa, to jednak stanowi jego bardzo ważny element. I tak na przykład przybliżona równość ludzi pozwala ustalić, że ich własne potrzeby są do siebie zbliżone, a ograniczona ilość dóbr, które człowiek może zdobyć dzięki własnej pracy, domaga się ochrony własności²⁴¹. Według R. Tokarczyka natomiast „(...) współcześni pozytywiści uznają już doniosłość wartości etycznych i ideałów prawnych w procesach tworzenia, interpretacji i stosowania prawa, wykorzystując przy tym osiągnięcia nauk społecznych, antropologicznych, etycznych, socjologicznych, psychologicznych, etnograficznych”²⁴².

Neopozytywiści nie zaprzeczają także, że obok prawa stanowiącego istnieją normy pozwalające odróżnić dobro od zła – zwane normami moralnymi, oraz inne systemy regulują-

²³⁸ Por. K. Stepień, *Afirmacja prawa naturalnego czy pozytywizm prawny*, „Człowiek w Kulturze” 6-7/1995, s. 252-253.

²³⁹ Tamże, 92-93

²⁴⁰ H. L. A. Hart, *Pojęcie prawa...*, s.252.

²⁴¹ Por. P. Kamela, *Koncepcja minimalna treści prawa natury H.L.A. Harta i jej oddziaływanie w Polsce*, [w:] *Powrót do prawa ponadustawowego...*, s. 301-314.

²⁴² R. Tokarczyk, *Sprawiedliwość jako naczelną wartość i zasada prawa*, [w:] *Powrót do prawa ponadustawowego...*, s. 192.

ce międzyludzkie stosunki. „U podstaw każdej normy prawnej – pisze A. Łopatka – leży ocena uzasadniająca, dlaczego, zdaniem państwa, należy postępować w określony sposób”. Rozwinięcie powyższej tezy stanie się jednak przedmiotem rozważań w kolejnym rozdziale.

Warto także wspomnieć, że w krytyce pozytywizmu prawniczego najczęściej zarzutów formułowanych jest pod adresem jego stosunku do moralności, a mianowicie głoszenia przez pozytywistów amoralizmu prawa – jak pisze Jan Woleński we wstępie do Harta *Pojęcie prawa* – „tj. dopuszczanie prawa o dowolnej treści moralnej. W szczególności pozytywizm prawniczy ukształtował (lub przynajmniej: współkształtował) świadomość prawną sprzyjającą bezprawiu ubranemu w prawo, np. Niemcy hitlerowskie czy ZSRR”²⁴³.

4. Rozumienie terminu „prawa człowieka”

Ochrona praw człowieka w dzisiejszych czasach wiąże się ściśle ze współczesnym modelem państwa demokratycznego, gdzie ideałem społeczności demokratycznej, w tym przede wszystkim władzy rządzącej, jest nieustanne dążenie m.in. do respektowania praw przysługujących jego członkom²⁴⁴. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* wyznaczyła w sposób formalny obecność problematyki związanej z ludzkimi prawami we współczesnych stosunkach międzynarodowych, chociaż sam termin „prawa człowieka” funkcjonuje w myśli humanistycznej od XVII wieku.

Prawa człowieka stały się wyznacznikiem nowego etosu światowego, w którym prawa do życia, nienaruszalności cielesnej, wolności sumienia, religii i słowa zaczęto postrzegać jako dotyczące każdego człowieka, jako te, za pomocą których wszyscy stali się równi wobec prawa, a wszelka dyskryminacja została odrzucona. Te i wiele jeszcze innych zasad zostało dzisiaj powszechnie uznanych w drodze szerokiego porozumienia.

Treść obecnie używanego terminu „prawa człowieka” daleko odbiega jednak od pierwowzoru. Początkowo odnoszony do tzw. praw naturalnych z biegiem czasu inkorporował znaczenia społeczne i polityczne, nabierając tym samym znaczenia humanitarnego, co w języku angielskim odzwierciedla przejście od nazwy „the rights of man” do „human rights”²⁴⁵.

Należy także dodać, że termin „prawa człowieka” rozumiany może być zarówno jako pewien postulat filozoficzny, jak też jako zasada ustrojowo-polityczna, w końcu jako szczególny rodzaj norm prawnych, co często prowadzić może do nieporozumień. Tradycji rozumienia praw człowieka jest wiele i choć zarzuca się im często ich chrześcijańsko-europejski

²⁴³ H. L. A. Hart, *Pojęcie...*, XIV-XV.

²⁴⁴ Por. P. Jaroszyński, *Demokracja a prawa człowieka*, „Człowiek w Kulturze”, 3/1994, s. 225-229.

²⁴⁵ Por. *The Encyclopedia of Democracy*, Rutledge, London 1995, vol. II, s.573.

rodowód, to jednak faktem jest, iż są one pojmowane najczęściej jako pewne postulaty zakorzenione w potocznej świadomości ludzi (ich intuicji), w wyznawanych przez nich systemach norm i wartości, a co najważniejsze jako niezależne i zewnętrzne w stosunku do prawa pozytywnego.

Jak zauważa Michalska, ze względu na brak określonych założeń metodologicznych, będących niejednokrotnie przyczyną niekończących się dyskusji, konieczna jest szczególna dyscyplina metodologiczna i terminologiczna podczas rozpatrywania praw człowieka²⁴⁶. Tym bardziej istotne więc wydaje się doprecyzowanie samego terminu prawa człowieka oraz odpowiedzenie na pytanie, czym owe prawa są oraz jak należy rozumieć prawa człowieka w obszarze samego terminu. Często bowiem zamiennie, ze względu na samą estetykę wypowiedzi, celem uniknięcia powtórzeń, stosuje się równoznacznie terminy prawa człowieka, ludzkie prawa, naturalne prawa człowieka, uprawnienia naturalne. Czy jednak znaczą one to samo? Jak zauważa Finnis, za pomocą współczesnej gramatyki praw, która ma zasięg tak szeroki i podatny na zmiany, można po pierwsze sformułować niemal wszystkie wymagania rozumności praktycznej, po drugie prowadzi ona do wielu nieporozumień zarówno w dyskusjach na temat praw w ogóle, jak i na temat poszczególnych praw i ich zasięgu²⁴⁷.

Można mówić o różnych tradycjach pojmowania praw człowieka: od tradycji liberalnej na Zachodzie, poprzez tradycję socjalnych praw człowieka pochodzenia marksistowskiego, do koncepcji praw człowieka w krajach Trzeciego Świata. Przy uzasadnianiu ludzkich praw można powoływać się na przykład na starożytną teorię „praw naturalnego” – sformułowaną przez stoików, gdzie prawa człowieka wiążą się z odkryciem praw naturalnych, bądź na filozofię nowożytną z jej ideą autonomicznej osobowości. Interpretację praw człowieka można również przedstawić w ściśle marksistowskiej wersji, w której człowiek, rozumiany jako istota gatunkowa, rozwijająca się dopiero dzięki społeczeństwu, swoje prawa nabywa tylko od kolektywu. Ludzkie prawa podporządkowuje się często także rządzącej partii czy ideologicznemu wsparciu interesów i przywilejów. Często wykorzystuje się je również jako broń reklamową w starciach między rywalizującymi systemami lub interesami prywatnymi.

Mówiąc wspólnie o prawach człowieka, najczęściej rozumie się je jako prawa naturalne, jako standardy ogólnoludzkie związane z godnością każdej osoby. Wpływają one z natury ludzkiej i z faktu, że człowiek rodzi się człowiekiem i nim pozostaje. Dlatego prawa te są dla człowieka naturalne, są człowiekowi wrodzone. Nikt ich więc nie nadaje, a tym samym nikt również nie ma prawa ich odebrać. Prawa człowieka zakotwiczone są w jego god-

²⁴⁶ A. Michalska, *Podstawowe prawa człowieka...*, s. 5.

²⁴⁷ J. Finnis, *Prawo naturalne...*, s. 223.

ności, z której wypływają podstawowe prawa wolnościowe, tj. prawo do życia, nieskrępowanego rozwoju, do równości, wolności wyznaniowej i religijnej, wolności sumienia, oraz prawa socjalne, czyli prawo do pracy, do mieszkania, do socjalnego bezpieczeństwa, do wykształcenia i do korzystania z dóbr kultury²⁴⁸. Obecnie istnieje tendencja do ujmowania tych praw jako integralnej całości, bowiem jak podkreśla Jan Paweł II, „uznanie i popieranie jednego prawa czy tylko pewnej ich kategorii szkodzi całości praw człowieka i jest przejawem zdrady ducha *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*”²⁴⁹.

Wraz z próbą zdefiniowania ludzkich praw pojawia się następujące pytanie: Czy prawa człowieka przysługują człowiekowi z racji tego, że jest bytem ludzkim, posiadającym wrodzoną i nienaruszalną godność, czy też dlatego, że zostały mu one przyznane przez inne osoby sprawujące władzę w państwie?

Najogólniej przez termin „prawa człowieka” określa się prawa przysługujące człowiekowi z tej tylko racji, że jest człowiekiem. Mówiąc o nich, podkreśla się także fakt, że przysługują one niezależnie od prawa stanowionego, szerzej niezależnie od wszelkich działań ludzkich. Za ich podstawowe właściwości uważa się: powszechność, nienaruszalność i niezbywalność. Tradycja ich pojmowania jest jednak bardzo szeroka.

I tak J. Maritain zwraca uwagę na dwa elementy podczas rozpatrywania praw osoby ludzkiej – element ontologiczny, który wskazuje na to, iż prawa te tkwią w ontycznej strukturze człowieka i są one niezmiennie, powszechne, nienaruszalne i niezbywalne, oraz element poznawczy – wpływający na ich odczytywanie pod wpływem różnych czynników zarówno pozytywnych, jak i negatywnych²⁵⁰. A. Khol natomiast przez prawa człowieka rozumie, w szerszym znaczeniu, wszystkie prawa podstawowe wypływające z prawa naturalnego, przysługujące człowiekowi na mocy jego natury, będące konieczną podstawą dla zabezpieczenia jego godności, których moc wiążąca oparta jest jedynie na prawie naturalnym. W wąskim znaczeniu z kolei rozumiane przez niego prawa człowieka to te, które są przyznawane każdemu, a nie tylko obywatelom państwa. K. Hilpert zauważa, że prawa człowieka są „przedpaństwowymi”, „ponadpaństwowymi”, „metaprawnymi”, „ponadpozytywnymi” normami etycznymi domagającymi się prawnej ochrony przez umieszczenie ich w prawie pozytywnym. O. Höffe zwraca uwagę na naturalność, wrodzoność, nieutralność i niezbywalność, ponadpozytywność i ponadkonstytucyjność praw człowieka oraz na obowiązek władzy

²⁴⁸ Por. B. Sutor, *Etyka polityczna...*, s. 201-210; M. A. Krąpiec, *O ludzką...*, s. 137-151.

²⁴⁹ Przemówienie z dnia 4 lipca 1998r. do Światowego Kongresu o prawach człowieka z okazji 50-tej rocznicy Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, cyt. za F. J. Mazurek, *Od mitów do renesansu praw społecznych człowieka*, „Człowiek w Kulturze”, 11/1998, s. 123.

²⁵⁰ Tenże, *Godność osoby ludzkiej podstawa praw człowieka*, Lublin 2001, s. 112-118.

ochroniania ich poprzez prawo stanowione. Jak dalej twierdzi, prawa człowieka bez pozytywnoprawnej ochrony są tylko ogólnie wiążącymi wymogami moralnymi, posiadającymi jedynie znaczenie idei, postulatów i deklaracji. Anna Michalska prawa człowieka określa natomiast jako szczególny rodzaj norm prawnych spełniających służebną funkcję względem wartości uznawanych za szczególnie cenne przez człowieka. Prawa te – ich stanowienie i realizacja – nie powinny być więc celem samym w sobie, lecz środkiem do osiągnięcia tych wartości²⁵¹. Inne próby definiowania tych praw zwracają ponadto uwagę na ich uniwersalność (L. Kühnhardt, M. Cranston), bezwarunkowość i jednostronność (J. Feinberg) czy brak charakteru relacyjnego (M. Krąpiec)²⁵². Jak zauważa J. Mazurek, istnieje konieczność uwzględnienia trzech aspektów podczas rozpatrywania praw człowieka: ich podstawę, treść oraz ochronę. Brak wyodrębnienia w nich owych elementów często jest podstawą błędnej ich interpretacji oraz utrudnia ukazanie ich integralności i uniwersalnego charakteru²⁵³.

Istnieją także sposoby pojmowania praw człowieka bez odwołania się do jakiejś ponadnaturalnej siły czy ponadnaturalnego źródła, a raczej podkreślające w owych prawach fakt biologicznej dominacji człowieka nad przyrodą. Przykładem takiego podejścia jest Adam Łopatka określający prawa człowieka jako uprawnienia uniwersalne, przysługujące w sposób równy każdemu człowiekowi z racji samego bycia człowiekiem oraz jako uprawnienia, z których sama jednostka ludzka nie może zrezygnować, a także nikt nie może jej ich pozbawić. Według A. Łopatki, u podstaw każdego prawa leży określona podstawowa potrzeba człowieka oraz ukształtowane przekonanie moralne o konieczności zaspokojenia tej potrzeby. Źródłem tych praw jest natomiast godność, a nie żadna siła nadprzyrodzona czy natura. Powołując się na francuskiego biologa J. Hamburgera stwierdza, iż prawa człowieka są sprzeciwem wobec natury, rządzącej się prawami doboru naturalnego, a więc zasadą „słabszy musi zgiąć”. To dzięki głoszonym i praktykowanym prawom, człowiek mógł zdystansować się od natury i świata zwierząt²⁵⁴.

W historii możemy także spotkać się z całkowitym zanegowaniem istnienia ludzkich praw. Tak jest między innymi w doktrynie marksizmu, zakładającej, że prawo jest wytworem klasy panującej. Konsekwencją takiego podejścia jest zaakceptowanie istnienia tylko i wyłącznie prawa stanowionego z równoczesnym zanegowaniem prawa naturalnego o niezmiennej treści. Tak więc, według doktryny marksistowskiej, odrzucającej jakiejkolwiek koncepcje naturalnoprawne, o prawach człowieka możemy mówić dopiero wówczas, gdy zostały one

²⁵¹ A. Michalska, *Prawa człowieka...*, s. 385.

²⁵² Tamże, s. 191-194.

²⁵³ Tamże, s. 191.

²⁵⁴ A. Łopatka, *Jednostka, jej prawa człowieka*, Warszawa 2002, s. 9.

sformułowane w przepisach prawa. Są one zatem rodzajem praw podmiotowych wyznaczonym przez normy prawne²⁵⁵. Przyjęcie niezmiennych praw dla marksistów było niemożliwe z co najmniej jednego względu, a mianowicie materialisci negowali istnienie wszystkiego, co niematerialne, a więc także istnienie prawa, którego źródłem był niematerialny Bóg²⁵⁶.

Kiedy spojrzymy na dzieje praw człowieka, dzieje ich rozwoju i wreszcie na ich miejsce w całej filozofii prawa, zauważymy jak duże mają one znaczenie w kontekście ludzkiego życia. Współcześnie wymieniając ich atrybuty powszechności, nienaruszalności i niezbywalności, a także podkreślając ich przedpaństwowość, ponadpaństwowość oraz ponadpozytywność podkreśla się ich miejsce nie tylko na arenie międzynarodowej, ale przede wszystkim w życiu człowieka. Dlatego może dziwić fakt, iż pomimo uznania ich szczególności prawa człowieka nadal są łamane we wszystkich płaszczyznach funkcjonowania człowieka, jak również całych społeczności, społeczeństw, a w globalnym wymiarze całej ludzkości. Aby podnieść poczucie bezpieczeństwa tworzy się więc coraz to nowe grupy praw, które rzekomo mają owe bezpieczeństwo zapewnić bądź przynajmniej umocnić, przykładem takiego działania są historycznie się formujące tzw. generacje praw człowieka.

²⁵⁵ A. Michalska, *Podstawowe praw...*, s. 32.

²⁵⁶ M. Szyszkowska (red.), *Filozofia prawa*, Warszawa 2001, s. 14-15.

ROZDZIAŁ III

GENERACJE PRAW CZŁOWIEKA

Rozważania w rozdziale II, związane z pojęciem prawa i jego uzasadnieniem, a także rozumieniem terminu „prawa człowieka”, były rozważaniami *stricte* teoretycznymi, nie podnosiło się w nich natomiast kwestii praktycznej, tj. współczesnego funkcjonowania praw człowieka – problemu bardzo istotnego z punktu widzenia filozoficznego ugruntowania tych praw. Dlatego wydaje się, iż dla ostatecznego dookreślenia przedmiotu analizy, jakim są prawa człowieka, należy dokonać przeglądu zasadniczych typów praw i ich treści.

Powszechnie przyjętą typologię praw człowieka obejmującą trzy zasadnicze kategorie (generacje) zaproponował w końcu lat siedemdziesiątych Karel Vasak. Od tego czasu koncepcja ta znalazła swoje stałe miejsce w dyskusji na temat ludzkich praw, a jej znaczenie w międzynarodowej jurysdykcji stale wzrasta. Wymienione przez K. Vasaka generacje odpowiadają układowi treści *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, a są nimi:

- jako I generacja praw człowieka – prawa osobiste i polityczne (prawa wolnościowe i zasada wolności);
- jako II generacja praw człowieka – prawa gospodarcze, socjalne, kulturalne (prawa społeczne i zasada równości);
- jako III generacja praw człowieka – prawa solidarnościowe (zasady solidarności i pomocniczości)²⁵⁷.

Wprowadzony przez K. Vasaka podział praw na trzy kategorie nie oznacza gradacji poszczególnych generacji i winno się je uznawać jako takie same co do swojej rangi i wartości. Należy zgodzić się z Manfredem Nowakiem, że wzajemnie się one uzupełniają i przenikają, dzięki czemu służą stworzeniu uniwersalnego i wszechstronnego pojęcia praw człowieka, ponadto pokazują one ewolucyjny i harmonijny rozwój tych praw. I tak, źródeł praw pierwszej generacji należałoby szukać w XVIII i XIX wiekach filozoficzno-historycznych przekształceniach, drugiej generacji – w rewolucjach socjalnych i socjalistycznych XIX i XX wieku, natomiast w drugiej połowie XX wieku w procesach dekolonizacji i w realizacji samostanowienia narodów Trzeciego Świata należałoby doszukiwać się genezy praw trzeciej generacji²⁵⁸.

²⁵⁷ Poglądy K. Vasaka przedstawione są za: M. Piechowiak, *Filozofia praw...*, s. 65-75.

²⁵⁸ Por. M. Nowak, *Trzy generacje praw człowieka ich znaczenie w świetle przesłanek ideowych i historycznych oraz w świetle ich genezy*, [w:] *Prawa człowieka. Geneza, koncepcje, ochrona*, Banaszak B. (red.), Wrocław 1993, s. 105-106; por. także C. Wellman, *Solidarity, the Individual and Human Rights*, www.prawaczlowieka.pl, 04 II 2005, s. 1-2.

Warto w tym miejscu wspomnieć, o coraz częstszym pojawianiu się głosów za istnieniem tzw. IV generacji praw człowieka, w której miałyby się znaleźć między innymi prawa mniejszości seksualnych np. prawo do zawierania małżeństw czy prawo do adopcji.

1. Pierwsza generacja praw człowieka – prawa osobiste i polityczne

Prawa I. generacji zwane są także prawami klasycznymi lub „starymi prawami człowieka”. Źródła tych praw wiąże się z tradycją oświeceniową, rewolucjami schyłku XVIII w., a w szczególności z dwiema ważnymi deklaracjami, które wywarły poważny wpływ na uniwersalizację ludzkich praw, tj. z *Deklaracją Niepodległości Stanów Zjednoczonych Ameryki* z 4 lipca 1776 r. i z francuską *Deklaracją Praw Człowieka i Obywatela* z 1789 r.

Za punkt zwrotny w pojmowaniu ludzkich praw jako nadrzędnych wobec wspólnoty należy jednak przyjąć wcześniejszą racjonalistyczną koncepcję prawa natury z końca XVII, przede wszystkim koncepcję Johna Locka, traktującego człowieka jako istotę, której z racji samego jej istnienia przysługują prawa naturalne wypływające ze stanu naturalnego i wolności autonomicznego decydowania o sobie samym.

Późniejsza *Deklaracja Niepodległości Stanów Zjednoczonych Ameryki* uznała prawa mieszczące się w katalogu praw naturalnych za niezbywalne, wrodzone i uniwersalne, a za ich źródło samą ludzką naturę. (...) Czytamy w niej: „Uważamy następujące prawdy za oczywiste: że wszyscy ludzie stworzeni są równymi, że Stwórca obdarzył ich pewnymi, nie-naruszalnymi prawami, że w skład tych praw wchodzi życie, wolność i swoboda ubiegania się o szczęście (...)”²⁵⁹. Zaś francuska *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela* mówi między innymi o równości wobec prawa, prawie do wolności, wolnym przepływie myśli i poglądów jako najcenniejszym prawie człowieka. Samą wolność rozumie zaś jako swobodę czynienia wszystkiego, co nie szkodzi innym.

Współcześnie prawa należące do I generacji chronione są przez *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych*, traktuje także o nich *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* w art. 2-21. W grupie praw tej kategorii znajduje się tzw. **triada praw** – współcześnie określana jako egzystencjalne prawa człowieka, którą sformułował już J. Locke, a która przyznaje człowiekowi prawo zachowania swojej własności, tzn. życia, wolności i mienia²⁶⁰.

²⁵⁹ A. Bartnicki, K. Michałek, I. Rusinowa, *Encyklopedia historii Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Warszawa 1992, s. 67.

²⁶⁰ „W stanie natury ma rządzić obowiązujące każdego prawo natury. Rozum, który jest tym prawem, uczy cały rodzaj ludzki (...), że skoro wszyscy są równi i niezależni, nikt nie powinien wyrządzić drugiemu szkód na życiu, zdrowiu, wolności czy majątku”. Cyt. J. Locke, *Dwa traktaty...*, s. 166.

Do praw mających na celu ochronę ludzkiej egzystencji, a zawartych w *Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych*, zalicza się, m.in.

- prawo do życia (art.6);
- integralność fizyczną, psychiczną i moralną (art.7);
- wolność osobistą i bezpieczeństwo osobiste (art.9);
- prawo osób pozbawionych wolności do godnego traktowania (art.10);
- zakaz pozbawienia wolności za długi (art. 11);
- prawo do prywatności (art.17);
- wolność myśli, sumienia, religii, (art.18);
- wolność posiadania poglądów i wolność wypowiedzi (art.19);
- zakaz niewolnictwa i pracy przymusowej (art.8);
- prawo do osobowości prawnej (art.16);
- prawo dziecka do posiadania nazwiska i obywatelstwa (art.24 ust.2 i 3);
- prawo do sądów (art. 14 i art.15) – prawa gwarantujące minimum ochrony prawnej w postępowaniu cywilnym i karnym, w tym: prawo do równości przed sądami i trybunałami, prawo do uczciwego i bezstronnego rozpatrzenia sprawy, prawo do bycia uważanym za niewinnego, aż do udowodnienia winy zgodnie z prawem;
- prawo do zawierania związku małżeńskiego na podstawie dobrowolnie wyrażonej i pełnej zgody (art.23);
- prawo rodziny do ochrony prawnej (art.23)²⁶¹.

Prawa te wywodzi się z szeroko pojętej wolności obywatelskiej, której nie mogą (nie powinny) ograniczyć ani żadne decyzje i działania, ani sposoby prowadzonej polityki na świecie. Prawa te określa się w związku z tym mianem „**negatywnych**”. Należy pamiętać jednak, że od przyjętej przez państwa i organizacje międzynarodowe koncepcji wolności zależy będzie między innymi sposób rozwiązywania podstawowych problemów politycznych, społecznych i gospodarczych zarówno w poszczególnych krajach, a patrząc globalnie – na całym świecie.

²⁶¹ *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych* (Nowy Jork, 16 XII 1966), [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...*, s. 41-68.

1.1. Przyjęta koncepcja filozoficzna u podstaw praw wolnościowych

Współcześnie, pisząc o wolności, rozstrzyga się o niej na trzech płaszczyznach: ontologicznej (jako wolna wola każdego człowieka), aksjologicznej (jako wewnętrzna autonomia człowieka) oraz społecznej (jako prawo do wolności).

Przyjęcie ontologicznej wolności, rozumianej jako wolna wola będąca ostateczną zasadą swoich aktów chcenia pewnego dobra²⁶² – ukazuje, że człowiek w swoim działaniu jest rozumnym i wolnym podmiotem, mającym możliwość wyboru, możliwość powiedzenia tak lub nie. To wolna wola i rozum są tym, co odróżnia człowieka od innych żyjących stworzeń. Dzięki intelektowi człowiek ma możliwość poznania świata, wartości oraz oceny ich przydatności, natomiast dzięki wolnej woli człowiek ma zdolność do samostanowienia i samoukierunkowania, tzn. zależy on od samego siebie w tworzeniu własnej podmiotowości²⁶³. Prawdziwa wolność człowieka rozpoczyna się dopiero w działaniu ukierunkowanym na wartości. Dzięki wartościom człowiek ma nie tylko możliwość wyboru, ale również zdolność wyboru pomiędzy dobrem a złem. Wolność rozumiana jako zdolność wyboru jest wewnętrzną własnością człowieka dojrzałego, posiadającego wewnętrzny system wartości. Trzeci rodzaj wolności – wolność społeczna wymaga zaistnienia wolności ontologicznej i aksjologicznej. Wolności tej nie można rozważać bez respektowania dwóch wcześniejszych wolności, ponieważ człowiek nie żyje tylko dla siebie, żyje natomiast wśród społeczeństwa – wśród ludzi i dla ludzi²⁶⁴.

W rozważaniach o wolności mówi się o wolności pozytywnej i negatywnej, istnieją również postawy absolutyzacji tego pojęcia, utożsamiające całość życia ludzkiego z wolnością, co w życiu społecznym prowadzi do skrajnego indywidualizmu, a w życiu politycznym do liberalizmu i arogancji władzy. Chcąc natomiast mówić o wolności jako o samostanowieniu i samopoznaniu człowieka nie należy odrywać jej od poznania prawdy i dobra bytu.

Początków rozważań o wolności można szukać już w antropologii Platona i Arystotelesa, gdzie prawdę utożsamiano z wolnością (Platon) lub prawda była drogą do jej uzyskania (Arystoteles)²⁶⁵. Wolność związana jest także z tradycją Oświecenia będącego „kolebką” liberalizmu, nawiązując również do niej wszelkie współczesne systemy społeczno-polityczne.

²⁶² Por. J. Herbut, *Wolność*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.), Lublin 1997, s. 541.

²⁶³ Szerzej K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 151-193.

²⁶⁴ Szerzej S. Kowalczyk, *Człowiek, społeczność, wartość*, Lublin 1995, s. 101-106.

²⁶⁵ W platońskiej koncepcji wolności prawda była wyzwoleniem duszy (ducha) w uwięzionym ciele. Ten starożytny filozof utożsamiał człowieka z wolnością, ukazując ideę człowieka jako byt doskonały i wolny. Tak rozumiana wolność nie mogła być jednak udziałem zwykłego śmiertelnika, którego naturalnym stanem było zniewolenie, mogła być jedynie udziałem bogów i boskiej części człowieka.

W wizji Arystotelesa człowiek musiał się dopiero uczyć wolności poprzez czytanie prawdy i dobra rzeczy. Wolność pojmowana była jako zadanie co pozwalało człowiekowi stać się wolnym poprzez działanie w kierunku

W dziejach filozofii społeczno-politycznej pojęcie wolności, które bezpośrednio wiąże się z rozumieniem człowieka, nabierało różnej ostrości, kreując wizję państwa, władzy i polityki. I tak w zależności od specyfiki epoki i panującego w niej systemu politycznego koncepcje wolności przybierają różną formę. Bądź utożsamia się wolność z istotą osoby ludzkiej (liberalizm), bądź uważa się, że jest tylko jedną z fundamentalnych jej własności – obok życia, myślenia, języka (personalizm), bądź „odbiera się” ją człowiekowi uważając, że jest w pełni zależny od determinantów np. społecznych (systemy totalitarne).

Wiek XX był wiekiem panowania trzech głównych ideologii społeczno-politycznych: totalitaryzmu (faszyzmu, nazizmu (narodowego socjalizmu), komunizmu), neoliberalizmu i demokracji personalistycznej. Każdy z tych systemów utożsamiał się z określoną teorią władzy i polityki, każdy z nich opowiadał się również za ściśle określoną koncepcją człowieka i wynikającą z niej ideą wolności.

I tak, systemy totalitarne (faszyzm, nazizm, komunizm) mają swoje podstawy w filozoficznych koncepcjach: determinizmu (B. Spinoza, G. Hegel, F. Engels), kolektywizmu (K. Marks), socjocentryzmu, totalizmu. Ich wizja wolności jest konsekwencją traktowania człowieka jako produktu ewolucji przyrodniczej i społecznej (determinizm), członka grupy społecznej, elementu wielkiej maszyny (kolektywizm, socjocentryzm) ledwie świadomego swojej własnej autonomii i osobowej odpowiedzialności moralnej (totalizm). Twórcy systemu komunistycznego jako zwolennicy determinizmu kwestionują wolność człowieka na rzecz determinantów: biologicznych, społecznych czy psychicznych. Również wyznawany przez nich kolektywizm (Hegel, Marks) uznający prymat społeczności nad jednostką ludzką uznaje społeczeństwo za bardziej fundamentalne ontologicznie, a tym samym odbiera człowiekowi prawo do wolności. Przyjęcie ontologicznego i aksjologicznego pierwszeństwa społeczności przed jednostką łączy się z tezą o potrzebie dyktatury proletariatu. Wolność całego społeczeństwa Marks widział w zniesieniu własności prywatnej, która według niego była przyczyną wszelkich niesprawiedliwości i nierówności społecznych. Wolność dla Marks'a miała być efektem pracy zespołowej i zorganizowania sprawiedliwego ustroju społecznego, którym miało być społeczeństwo bezklasowe²⁶⁶. Natomiast zgodnie z marksistowskim nurtem socjocentryzmu dopiero życie społeczne kreuje człowieka na istotę rozumną i wolną, poza nią człowiek jest tylko stworzeniem biologicznym.

prawdziwego dobra. W koncepcji Arystotelesa prawda nie była utożsamiana z wolnością, lecz widziano ją jako drogę do ludzkiej wolności. Por. A. Maryniarczyk, *Wolność a prawda*, [w:] *Wolność we współczesnej...*, s. 309-317.

²⁶⁶ Szerzej temat marksizmu porusza S. Kowalczyk, *Człowiek...*, s. 101-116.

Nadmierne ograniczenie wolności w życiu społecznym prowadzi do totalizmu, który w istotny sposób redukuje prawo do wolności, gwałcąc tym samym fundamentalne prawa człowieka. Totalizm w życiu społeczno-politycznym prowadzi do dyktatury w zakresie ideologii, wychowania, kultury i nauki. W opozycji do pluralizmu w jakiegokolwiek dziedzinie staje się „monopolistą prawdy”. W systemie totalitarnym władza rządząca zwykle stosuje fizyczny lub psychiczny przymus, zmuszając ludzi do ślepego posłuszeństwa. Historia ostatnich dziesięcioleci w jaskrawy sposób ukazała, ile krzywdy i zniszczeń może przynieść ślepa wiara w utopijne idee komunizmu, faszyzmu czy nazizmu. I tak faszyzm wynoszący na piedestał państwo i uważający społeczeństwo za jedyny prawdziwy twór odebrał człowiekowi możliwość prawdziwego rozwoju, a tym samym i wolności. Podczas gdy faszyzm podnosił państwo do rangi wartości nadrzędnej, nazizm za swój główny cel przyjął ochronę czystości rasy (aryjskiej). Ta ideologia pozbawiła miliony ludzi życia i wolności z powodu nie spełniania standardu aryjczyka. Podobne konsekwencje przyniosła ideologia komunistyczna, która skupiła się na czystości, wręcz ortodoksyjności ideologicznej. Przedstawiany przez nią obraz społeczeństwa to obraz maszyny, w którym jednostka ludzka stanowi tylko „mały element przeznaczony do wymiany”, jeśli będzie taka potrzeba²⁶⁷. Wzorcowy obraz utopijnego komunizmu i obraz zniewolenia jednostki przez ten system ukazał G. Orwell w *Roku 1984*.

Skrajną ideologią w opozycji do systemów totalitarnych jest liberalizm (współcześnie neoliberalizm) głoszący indeterminizm, maksymalistyczną wolność, często anarchizm i nihilizm. Liberalizm swoją koncepcję wolności oparł na przekonaniu o egoizmie ludzkim, niezależności podmiotu ludzkiego od innych, traktowaniu człowieka jako jedynej rzeczywistości, czego konsekwencją jest odebranie społeczeństwu samodzielnej podstawy ontologicznej. Liberalizm (z łac. *liber* – wolny, *liberalis* – odnoszący się do wolności) jest propagatorem takich idei, jak wolność, równość, braterstwo, tolerancja. Liberałowie wolność uważają za dobro najwyższe, dobro samo w sobie, którego nie powinna naruszać ani ekonomia, ani polityka, ani kultura, wychowanie, czy religia. Wyróżniają przede wszystkim wolność osobistą (rozumianą jako wolność od państwa) i wolność społeczną (jako wolność funkcjonowania w ramach społeczeństwa, państwa).

Za przedstawicieli indeterminizmu i maksymalistycznej koncepcji wolności uznaje się m.in. J. P. Sartre’a i F. Nietzschego. Nietzsche głosił wolność od Boga, od religii, od jakiegokolwiek kodeksów etycznych czy społeczno-politycznych. Postulował zastąpienie dotychczasowej teorii wolnej woli – „wolą mocy”, którą rozumiał jako całkowitą autonomię w zakresie wartości, odrzucenie wszelkich autorytetów (nihilizm). Podobnie wolność rozumiał Sartre,

²⁶⁷ Por. M. Schooyans, *Wolność ludzka a uczestnictwo w polityce*, [w:] *Wolność we współczesnej...*, s. 159-166.

uznając ją za samą istotę człowieka. Każdy człowiek, jak głosi, jest skazany na wolność – jest więc niezależny w swych wyborach od innych ludzi, jakichkolwiek zewnętrznych ideałów czy wartości. Bezrefleksyjne przyjęcie jakiegokolwiek systemu wartości jest zdradą samego siebie²⁶⁸.

Liberalizm, w przeciwieństwie do wcześniejszych ideologii, hołduje zasadzie wolności we wszystkich dziedzinach życia, opowiada się również za całkowitą indywidualną autonomią każdego człowieka, uważając go za absolutnego pana własnej egzystencji. Według liberalizmu człowiek powinien kierować się w życiu zasadą hedonizmu i utilitaryzmu oraz pamiętać, że wszystko w życiu podlega negocjacji (nawet tradycyjne wartości: dobro, sprawiedliwość, prawda)²⁶⁹. Liberalizm, rozumiany jako model życia społeczno-politycznego (J. Locke, I. Kant), domaga się w zasadzie maksymalnie możliwej wolności człowieka, ograniczonej jedynie barierą nie czynienia szkód innym ludziom. Jak czytamy w *Celach liberalizmu*, „[w]olność jest nienaruszalna w tym sensie, iż można ją ograniczyć tylko w imię wolności innych ludzi, a nie na gruncie racji teleologicznych”²⁷⁰.

Krytycy tego nurtu zauważają, iż głosząc zasadę „niech każdy robi co chce” siłą rzeczy zakłada on doskonały stan społeczny tj. sprawiedliwość społeczną. Zaś liberalizm gospodarczy postulujący zasadę wolnego rynku, a tym samym odrzucający interwencjonizm państwowy (A. Smith), domaga się odrzucenia wszystkiego, co krępuje jednostkę w jej działaniach gospodarczych, zwłaszcza wyżej wspomnianej ingerencji państwa i zasad moralnych²⁷¹. W. Galston natomiast ukazując siłę państwa liberalnego zauważa: „Liberalizm nie jest teorią państwa neutralnego, lecz państwa minimalnie zaangażowanego. (...) Państwo liberalne zasadza się jedynie na tych przeświadczeniach dotyczących dobra, które dzielają wszyscy jego obywatele, podczas gdy każde inne państwo musi przymuszać do akceptacji jakichś kontrowersyjnych założeń na temat dobrego życia”²⁷².

Przedstawiciele liberalizmu wolność człowieka redukują do wolności negatywnej, rozumiejąc ją m.in. jako brak zewnętrznych przeszkód, opozycję do przymusu zewnętrznego i wewnętrznego, czy niezależność od uniwersalnych praw. Uważają oni, że „wolność rozumiana jako wierność uniwersalnym kodeksom czy prawom społecznym może sprzyjać autorytarnemu modelowi społeczno-politycznemu”²⁷³. Tak więc, rozumiana przez liberałów wolność opowiada się za relatywizmem wartości, norm etyczno-społecznych, pluralizmem celów,

²⁶⁸ Tamże, s. 106-110.

²⁶⁹ Tamże, s. 159-166.

²⁷⁰ Cyt. W. A. Galston, *Cele liberalizmu*, przekł. A. Pawelec, Kraków 1999, s. 103.

²⁷¹ Por. W. Dłubacz, *ABC etyki społecznej – polityki*, „Człowiek w Kulturze”, 4-5/1995, s. 216-217.

²⁷² W. A. Galston, *Cele liberalizmu...*, s. 110.

²⁷³ S. Kowalczyk, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995, s. 137.

struktur politycznych – jest to wolność „od” etyki, prawa, tradycji, religii. Koncepcji wolności pozytywnej, rozumianej jako wolności wewnętrznej, usankcjonowanej etycznie, identyfikującej się z określoną religią, ideologią czy społecznością – liberaliści zarzucają uniformizację idei wolności. Jak zauważa Wiliam A. Galston, atrakcyjność społeczeństw liberalnych polega na tym, że każdy człowiek ma zapewnioną bezprecedensową swobodę wyboru, dlatego też każda wiarygodna koncepcja liberalizmu musi po pierwsze znaleźć miejsce dla różnorodności, po drugie ową różnorodność uzasadnić²⁷⁴.

Zarzut, iż liberalizm przez jednostronne rozumienie wolności i głoszoną przez siebie różnorodność doprowadza do zgubnego osłabienia wspólnot i zwiększania tym samym liczby konfliktów, odpierany jest przez zwolenników tego nurtu co najmniej za pomocą trzech argumentów. Uważają oni, że po pierwsze akceptowana różnorodność w konsekwencji może prowadzić do pokoju społecznego, po drugie głoszony przez nich pluralizm jest do pogodzenia ze społeczną jednością i po trzecie na płaszczyźnie interesów i przekonań – które jak podkreślają „okażą się o wiele mocniejsze niż niechętnie posłuszeństwo zrodzone ze strachu”²⁷⁵ – autonomiczne jednostki połączone zostają tolerancyjnym państwem.

Jak zauważają sceptycznie nastawieni krytycy liberalizmu, przyjęcie samej wolności zewnętrznej (negatywnej) bez ugruntowanej wolności wewnętrznej może doprowadzić do chaosu w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i społeczno-politycznym. Istnieje zatem niebezpieczeństwo relatywizacji aksjologicznych podstaw życia społecznego, co w konsekwencji prowadzić może do zachowań aspołecznych i do anarchizmu. Człowiek bowiem jako istota społeczna nie powinien realizować swojej wolności w opozycji do społeczeństwa i prawa (etycznego, społecznego, religijnego).

Wolność wewnętrzna rozumiana jako podporządkowanie się jakiejś Prawdzie (co prawda z wyboru) może być także rozumiana jako faktyczne zanegowanie wolności, na co zwracają uwagę teoretycy liberalizmu gloryfikujący tzw. neutralność (J. Rawls, R. Dworkin, B. Ackerman, Ch. Larmore). Ich zdaniem państwo powinno być neutralne nie tylko jeśli chodzi o przekonania religijne, lecz w ogóle wobec wszelkich indywidualnych koncepcji dobrego życia. Bowiem to właśnie cecha neutralności jest tym, co odróżnia państwo liberalne od innych, stronnicych ustrojów²⁷⁶. Czy jednak odrzucenie podporządkowania się jakiejś Prawdzie na rzecz neutralności nie jest w pewnym sensie wewnętrznym wyborem innej opcji, a więc innej „prawdy” czyli zniewoleniem? Czy jednak takie postawienie sprawy jest właści-

²⁷⁴ W. A. Galston, *Cele liberalizmu...*, s. 23.

²⁷⁵ Tamże, s. 23.

²⁷⁶ Szerzej tamże, s. 95-136.

we? Bowiem jak zauważa cytowany już W. A. Galston, „[w] praktyce teoretycy liberalizmu przyjmują milcząco pewne koncepcje dobra. Ponieważ jednak nie przyznają się do tego, cierpi na tym spójność ich argumentacji, a liberalna wspólnota polityczna jest wystawiona na niepotrzebną krytykę”²⁷⁷.

Wydaje się, że jako odpowiedź na wydarzenia z przeszłości, a tym samym jako alternatywa w stosunku do systemów totalitarnych i liberalizmu, powstała personalistyczna koncepcja wolności będąca podstawą dla demokracji chrześcijańskiej, a mająca swoje źródła w filozofii klasycznej, w tomizmie.

Według przedstawicieli personalizmu wolność człowieka należy rozumieć jako niepowtarzalną własność osoby ludzkiej, zdolnej do samokontroli i rozpoznawania obiektywnej hierarchii wartości. Jest ona związana z podstawowymi wyższymi wartościami tj. prawdą, dobrem, miłością, sprawiedliwością. Tak pojęta wolność wymaga zatem od człowieka całkowitego włączenia się w świat wartości. Jak uważają zwolennicy personalizmu, w dobie załamania i zagrożeń życia społecznego-politycznego na całym świecie bardzo ważne jest przyjęcie takiej wizji człowieka i wolności, która uwzględniałaby potrzeby zarówno każdego człowieka z osobna, jak również społeczeństwa jako całości. Nie może to być wolność w rozumieniu kolektywizmu, liberalizmu czy faszyzmu, gdyż wszystkie te ideologie uderzają w niezbywalne prawa człowieka jako osoby oraz w zasady współżycia społecznego będące podstawą do budowy praworządnego państwa. Ideę wolności opartą na tomistycznej koncepcji osoby i wspieraną przez system wartości – proponuje personalizm chrześcijański, którego głównymi przedstawicielami są m.in. papież Jan Paweł II, J. Maritain, M. Krapiec.

Prekursorem współczesnego personalizmu, a zarazem twórcą koncepcji wolności odpowiedzialnej, był francuski myśliciel Jacques Maritain. Swoją koncepcję wolności Maritain kształtował z jednej strony poprzez krytyczne odniesienie do współczesnych nurtów polityczno-społecznych, zwłaszcza do liberalizmu indywidualistycznego i różnych odmian socjalizmu, z drugiej zaś poprzez odniesienie do myśli św. Tomasza. W części krytycznej swoich rozważań podkreślał przede wszystkim błędne rozumienie wolności opartej bądź na egoizmie ludzkim, bądź sprowadzającej się jedynie do kolektywu jako jedynej jej nosiciela. Nawiązanie do Tomasza zaś pozwoliło mu na rozróżnienie w obrębie wolności – wolności wyboru, pojmowanej jako przynależna każdemu człowiekowi władza wolnej woli, oraz wolności wewnętrznej autonomii, czyli dotyczącej sfery psychiczno-moralnej i stanowiącej wynik pracy człowieka nad swoją osobowością. W konsekwencji proponuje on tzw. koncepcję wolności

²⁷⁷ Tamże, s. 97.

odpowiedzialnej, zakorzenionej w naturze człowieka i jednocześnie warunkującej jego osobowe działania.

Według Maritaina człowiek jako osoba jest istotą wolną i autonomiczną, biorącą udział w organizowaniu swojego życia. Te atrybuty pozwalają człowiekowi jako istocie wrażliwej na wartości (zwłaszcza dobro) wybierać z bogatej skali dóbr. Wybór ten jest dziełem naturalnej władzy człowieka – zwanej wolną wolą. Dzięki niej każdy człowiek sam decyduje o tym, jakie cele chce zrealizować, kim chce zostać, kreując w ten sposób swoje przyszłe życie. Francuski filozof korzystając z dorobku św. Tomasza z Akwinu przypominał, że „wolność człowieka nie jest zawieszeniem naturalnego porządku natury oraz działania praw przyrody. Wolność jest absencją przymusu, co umożliwia własny wewnętrzny wybór”²⁷⁸. Wolna wola nie odseparowuje jednak człowieka od jego przyzwyczajeń, dziedzicznych skłonności czy instynktów. Za Akwinatą Maritain uwypuklił racjonalny charakter wolności. „Tylko istota rozumna – pisze – może być wolna. Rozum umożliwia człowiekowi poznanie natury rzeczy, świata wartości, ocenę ich przydatności dla ludzkiego życia, świadomy wybór celów i środków”²⁷⁹. Umysł pozwala dostrzec człowiekowi pewne możliwości, jednak sam wybór jest już dziełem woli.

Wolną wolę posiada każdy człowiek, jednak prawdziwą wolność nabywa on dopiero w działaniu nakierowanym na wartości – z tej strony wolność jest ujmowana jako wewnętrzna dojrzałość moralna (aspekt pozytywny wolności). Konsekwencją obu tych wolności powinna być wolność w życiu społecznym. Maritain, jawnie krytykując liberalizm i kolektywizm, opowiedział się za demokracją personalistyczną, a tym samym za modelem państwa, w którym jednostka jest traktowana podmiotowo a nie funkcjonalnie, modelem – chroniącym zarówno dobro wspólne społeczeństwa, jak i samą jednostkę.

Koncepcję wolności, wymagającą od człowieka wielu wyrzeczeń i rezygnacji na rzecz drugiej osoby, przedstawił papież Jan Paweł II. Zaproponował on, by w poszukiwaniu wolności dążyć do wolności rzeczywistej, a nie pozornej, opartej na fascynacji i uleganiu hasłom propagującym niczym nieograniczoną wolność absolutną czy kierowanie się w życiu instynktem i zasadą utilitaryzmu. Z wolnością leżącą w samej naturze człowieka nierozdzielnie jest związana godność osoby ludzkiej, stanowiąca fundament wolności. „Być wolnym to móc i chcieć wybierać, to żyć zgodnie ze swoim sumieniem. Człowiek jest wolny, ponieważ posiada zdolność opowiedzenia się po stronie prawdy i dobra. Jest wolny, ponieważ ma zdolność wyboru (...) Być wolnym, to znaczy umieć siebie poddać, podporządkować prawdzie,

²⁷⁸ Tamże, s. 119-120.

²⁷⁹ Tamże, s. 120.

a nie podporządkować prawdę sobie, swoim zachciankom, interesom, koniunkturom”²⁸⁰. Idea wolności nie może być jednak realizowana jako cel sam w sobie, gdyż w pełni urzeczywistnia się dopiero w oddaniu i służbie wobec innych.

Konsekwencją tak pojętej wolności jest traktowanie jej nie tylko jako prawa, ale też jako moralnego obowiązku wobec innych, w którym zakres korzystania z wolności wyznacza każdemu człowiekowi poczucie jego własnej odpowiedzialności.

Człowiek powinien postępować w życiu indywidualnym i społecznym odwołując się do tak właśnie pojmowanej wolności pamiętając, że moralnym obowiązkiem każdego obywatela jest korzystanie z wolności własnej z poszanowaniem wolności innych. W każdym państwie urzeczywistnieniem idei wolności w życiu społecznym i politycznym są prawa przysługujące wszystkim jego członkom. Papież zwraca uwagę na to, że państwo i społeczeństwo nie może decydować o tym, czy człowiekowi przysługuje wolność czy też nie, nie może też jej nikomu odebrać.

Odnosząc się do czasów nam współczesnych Jan Paweł II wskazuje na istnienie w społeczeństwie wielu zjawisk naruszających niezbywalne prawo człowieka – prawo do wolności. Ograniczenie wolności często związane jest ze statusem materialnym i socjalnym człowieka, ulega ona też redukcji w tych społeczeństwach, gdzie dominującą rolę w systemie wartości odgrywa pogoń za pieniądzem i dobrami materialnymi. Naruszenie wolności człowieka istnieje również „tam gdzie cała władza skupiona jest w rękach całej klasy społecznej, jednej grupy, lub, gdy dobro wspólne zostanie utożsamione z interesami jednej partii, która identyfikuje się z państwem”²⁸¹. Nie ma wolności również tam, gdzie panują różnego rodzaju dyskryminacje, gdzie istnieje monopol w dysponowaniu środkami masowego przekazu, oparty na określonej ideologii, a nie na obiektywnej prawdzie (którą pozostali uczestnicy sporu, nazywają jedynie jedną z ideologii). Zadaniem, a zarazem obowiązkiem moralnym każdego państwa jest dokładanie wszelkich starań, by ochraniać wolność wszystkich jego członków oraz kierować się w życiu społecznym zasadami moralnymi z dobrem i prawdą na czele²⁸².

Współczesne ideologie nakłaniają jednostkę do odrzucenia zależności względem Boga i najwyższych wartości (dobra, prawdy, sprawiedliwości) na rzecz samego siebie czy grupy panującej. Takie podejście zdaniem zwolenników personalizmu i społecznej nauki Kościoła wypacza obraz społeczeństwa i państwa, a w globalnym ujęciu obraz świata. Nie bierze ono pod uwagę tego, iż żadnemu człowiekowi nie przysługuje prawo sprawowania nad drugim

²⁸⁰ Cyt. za J. Czajkowski, *Spółczesność, naród, państwo w myśli Jana Pawła II*, Kraków 1991, s. 50-51.

²⁸¹ Tamże, s. 55.

²⁸² Tamże, s. 50-55

władzy takiej, która nie byłaby rozumna i zgodna z prawem, oraz że żadna jednostka ludzka nie ma podstaw, by być posłuszną, chyba że czyni to w sposób wolny. Celem społeczeństwa powinno być szczęście jego członków, których wspólną cechą jest rozum, wolna wola i działanie na rzecz dobra wspólnego.

Za właściwe uważa się tu takie wykorzystanie idei wolności w propagowaniu praw człowieka czy programów społeczno-politycznych, w którym nie jest ona tożsama z istotą osoby ludzkiej, lecz tylko jedną z fundamentalnych jej własności – obok życia, myślenia, języka. Wolność człowieka nie jest również nieskończona (Platon, Arystoteles, Kartezjusz, Kant), lecz jest uwarunkowana przez namiętności, które człowiek powinien uczyć się opanowywać. Człowiek, zanim zacznie robić użytek ze swej wolności, jest już wcześniej zakotwiczony w środowisku (rodzina, szkoła, itp.), w kulturze, w społeczności. Wszystkie te instytucje powinny mu przekazywać pozytywne wzorce postępowania w przyszłości, jak również być nośnikami uniwersalnych wartości. „Prawdziwa wolność – pisze J.H. Hallowell – wymaga zarówno wiedzy czym jest dobro, jak i woli kierowania się nim, kiedy zostało poznane. Zaprzeczenie temu równa się zaprzeczeniu wolności, a zaprzeczenie wolności oznacza odrzucenie decydującego o człowieczeństwie czynnika moralnego w człowieku”²⁸³.

Przyjęcie określonej koncepcji wolności wpływa na kształt państwa i jego politykę, a przede wszystkim na interpretację problematyki ludzkich praw. Konsekwencją przyjęcia wolności absolutnej jest dążenie do budowy systemów minimalistycznych, czyli nie ingerujących w życie człowieka, a chroniących jedynie jego podstawowe prawa i porządek publiczny. Wolność absolutna w każdej dziedzinie życia dopuszcza pluralizm, który prowadzić może do relatywizmu wartości i postaw. Natomiast systemy oparte na idei wolności mającej swoje źródło w kolektywie tworzą politykę opartą na zastraszaniu, cenzurze i przemocy – posiadających swoje uzasadnienie w strukturze proletariatu, w którym wszyscy będą równi w prawach i „wolności”. Koncepcja wolności głoszona przez zwolenników personalizmu (akceptacja wolności pozytywnej i negatywnej) zmusza zaś państwa do troski o dobro wspólne, kierowanie się w rządach zasadą sprawiedliwości, pomocniczości i solidarności oraz tradycyjnym systemem wartości.

²⁸³ J. H. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, przekł. J. Marcinkowski, Warszawa 1993, s. 106.

1.2. Prawa: do życia i własności jako podstawa praw I generacji

Triada praw Locke’a zawiera poza prawem do wolności jeszcze dwa ważne prawa: prawo do życia i prawo do mienia (własności), które w generacji tzw. „starych praw” stanowi istotne dopełnienie wolności.

Prawo do życia, stawiane na pierwszym miejscu wśród dokumentów chroniących prawa człowieka, zajmuje także w całości kształcie ludzkich dóbr centralne miejsce. Wydaje się bowiem, że każdy człowiek (a na pewno większość) bez względu na własne przekonania dotyczące życia czy wyznawany przez siebie światopogląd uznaje owo prawo za wartość naczelną w własnej hierarchii wartości. Prawo do życia w swej treści stwierdza przede wszystkim nietykalność życia ludzkiego bez względu na płeć, wiek, kolor skóry, wyznanie, pozycję społeczną itp. i jest ono chronione począwszy od dokumentów uniwersalnych, przez regionalne, do ochrony państwowej. W art. 3 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, która proklamowała prawo do życia jako uniwersalne prawo człowieka, czytamy: „Każda osoba ma prawo do życia, wolności i bezpieczeństwa osobistego”²⁸⁴. „Każda osoba ludzka ma przyrodzone prawo do życia. Prawo to będzie chronione ustawą. Nikt nie może być arbitralnie pozbawiony życia”²⁸⁵ – stanowi natomiast art. 6 *Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych*; zaś *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* w art. 2 głosi, iż „Prawo każdej osoby do życia chronione jest ustawą”²⁸⁶, natomiast *Konstytucja RP* stwierdza w art. 38, iż „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu człowiekowi prawną ochronę życia”²⁸⁷. O prawie do życia nie zapomniały także *Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów* głosząca w art. 4, iż „[o]soby ludzkie są nienaruszalne. Każda osoba będzie miała prawo do poszanowania jej życia oraz jej integralności fizycznej i moralnej. Nikt nie może być samowolnie pozbawiony tego prawa”²⁸⁸. Również *Kairska Deklaracja Praw Człowieka* w art. 2 potwierdza prawo do życia będące darem od Boga, nie nadaje mu jednak charakteru bezwzględności. Z jednej strony przyznaje szczególną ochronę płodu i matki przed urodzeniem dziecka, z drugiej zaś nie zakazuje orzekania i wykonywania kary śmierci²⁸⁹. O obronę życia ludzkiego zabiega bez wątpienia także kościół katolicki, który wielokrotnie w swych dokumentach podkreślał i podkreśla poszanowanie życia jako najwyższej wartości.

²⁸⁴ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...*, s. 18.

²⁸⁵ *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...*, s. 46

²⁸⁶ *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...* s. 176.

²⁸⁷ *Konstytucja RP*.

²⁸⁸ *Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...*, s. 438.

²⁸⁹ Por. M. Jabłoński, *Wolności i prawa jednostki...*, s. 275.

Co jednak oznacza tak powszechnie głoszone i chronione prawo do życia, jeśli faktem jest, jak pisze Adam Łopatka, iż żyje nie tylko człowiek, ale również zwierzęta, rośliny, a mimo to „prawo do życia człowiek przyznał tylko sobie”²⁹⁰. Czy należy w takim razie zignorować apele ekologów głoszących nagłą potrzebę poszanowania życia wszystkich istot na ziemi, mających niemniejsze prawo do życia niż ludzie? Jak odnieść się w końcu do haseł ekologicznych ugrupowań fundamentalnych, że jeśli chodzi o życie, to z wszystkich gatunków my ludzie mamy do niego najmniejsze prawo?

Jak zauważa w swoich rozważaniach A. Łopatka, wszystkie dokumenty chroniące prawo do życia mają jednostronny i wąski charakter. Zmierzają one przede wszystkim do eliminacji kary śmierci (a przynajmniej do jej ograniczenia)²⁹¹, rozpatrują więc życie jedynie w aspekcie śmierci. W takim podejściu do problemu pojawiają się kolejno po sobie nowe pytania, m.in. jak rozumiemy samą śmierć, ale także czy kara śmierci jest złamaniem podstawowego prawa – prawa do życia? Zarówno bowiem *Pakt Praw Osobistych i Politycznych*, jak i *Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności* dopuszczają pozbawienie życia na mocy wyroku sądowego. W *Pakcie* w art. 6 czytamy: „W krajach, w których kara śmierci nie została zniesiona, wyrok śmierci może być wydany jedynie za najcięższe zbrodnie, zgodnie z ustawą, która obowiązywała w chwili popełnienia zbrodni i nie narusza postanowień niniejszego Paktu i Konwencji o zapobieganiu i karaniu zbrodni ludobójstwa. Kara ta może być wykonana tylko na podstawie prawomocnego wyroku wydanego przez właściwy sąd”²⁹², natomiast *Europejska Konwencja* głosi „Nikt nie może być umyślnie pozbawiony życia, wyjąwszy przypadki wykonania wyroku sądowego, skazującego za przestępstwo, za które ustawa przewiduje taką karę. Pozbawienie życia nie będzie uznane za sprzeczne z tym artykułem, jeżeli nastąpi w wyniku bezwzględnie koniecznego użycia siły:

- a) w obronie jakiegokolwiek osoby przed bezprawną przemocą;
- b) w celu wykonania zgodnego z prawem zatrzymania lub uniemożliwienia ucieczki osobie pozbawionej wolności zgodnie z prawem;
- c) w działaniach podjętych zgodnie z prawem w celu stłumienia zamieszek lub powstania²⁹³.

Sytuację zmienił *Protokół nr 6 do Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, w którym państwa członkowskie Rady Europy zniosły karę

²⁹⁰ A. Łopatka, *Jednostka...*, s. 37.

²⁹¹ Szerzej tamże, s. 37-41.

²⁹² *Międzynarodowy Pakt Praw Osobistych...*, s. 46.

²⁹³ *Europejska Konwencja o Ochronie Praw...*, s. 176.

śmierci²⁹⁴. Wyjątek od tej sytuacji stanowi kara śmierci przewidziana za czyny popełnione w czasie wojny lub w okresie bezpośredniego zagrożenia wojną. W powyższym protokole zauważalne jest więc dążenie Europy do ograniczenia sytuacji, w których człowiek może być pozbawiony życia.

Czy jednak takie jednostronne podejście czyli odnoszenie prawa do życia jedynie do problemu śmierci jest słuszne? Czy nie jest tak, że wraz z głoszeniem nietykalności ludzkiego życia implikowane są płaszczyzny praw bardziej szczegółowych?

W *Konwencji Praw Dziecka* z 1989 r. w art. 6 czytamy, iż każde dziecko ma przyrodzone prawo do życia, ale także do godziwych warunków życia i rozwoju²⁹⁵. Artykuł ten wyraźnie wskazuje poza prawem do życia jeszcze na prawo do posiadania środków potrzebnych do zagwarantowania odpowiedniej stopy życiowej, a więc i samego życia, jak również na prawo do integralności cielesnej i związanego z tym rozwoju, z którym wiąże się prawo do zdrowia i do rozwoju fizycznego i psychicznego. Na integralność prawa do życia z innymi prawami zwrócił także uwagę Jan XXIII, który w encyklice *Pacem in terris* obok prawa do życia umieścił szeroko pojęte prawa socjalne²⁹⁶. Wydaje się więc słuszna uwaga H. Skorowskiego, iż w szczegółowej treści prawa do życia „należy mówić o całym zespole przysługujących człowiekowi praw bardziej szczegółowych. Jest to prosta konsekwencja faktu, iż życie samo w sobie, a tym bardziej życie, które ma być godne człowieka jako osoby, jest wielorako warunkowane”²⁹⁷.

Bez wątpienia pierwszorzędnym zadaniem w drodze do poszanowania praw człowieka jest ochrona pierwszego, podstawowego prawa – tj. prawa do życia. Realna gwarancja innych praw, aby nie stała się jedynie ideową abstrakcją, domaga się uznania i zagwarantowania tego właśnie prawa. Czy jednak skupianie wyłącznie uwagi na zagrożeniu prawa do życia karą śmierci jest słuszne? To jedno z wielu pytań, na które należałoby sobie odpowiedzieć.

²⁹⁴ Protokół 6, art. 1 „Znosi się karę śmierci. Nikt nie może być skazany na taką karę ani nie może nastąpić jej wykonanie.” Por. *Protokół 6 do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności dotyczących zniesienia kary śmierci*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...*, s. 207.

²⁹⁵ Art. 6 *Konwencji Praw Dziecka*: „1. Państwa-Strony uznają, że każde dziecko ma przyrodzone prawo do życia. 2. Państwa-Strony zapewnią, w możliwie maksymalnym zakresie, warunki życia i rozwoju dziecka”. *Konwencja Praw Dziecka*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...*, s. 141.

²⁹⁶ W encyklice czytamy „Przechodząc do omówienia praw człowieka zauważmy, że ma on prawo do życia, do nienaruszalności ciała, do posiadania środków potrzebnych do zapewnienia sobie odpowiedniego poziomu życia, do których należy zaliczyć przede wszystkim żywność, odzież, mieszkanie, wypoczynek, opiekę zdrowotną oraz niezbędne świadczenia ze strony władz na rzecz jednostek. Z tego wynika, że człowiekowi przysługuje również prawo zabezpieczenia społecznego w wypadku choroby, niezdolności do pracy, owdowienia, starości, bezrobocia oraz niezawinionego pozbawienia środków niezbędnych do życia”. Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris...*, n. 11.

²⁹⁷ H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka...*, s. 90.

Prawem nie mniej istotnym, z punktu widzenia ludzkich praw, jest prawo do własności, które poza tym, że dopełnia triadę „starych praw” człowieka, jest także podstawowym gwarantem istnienia wszelkich współczesnych demokratycznych systemów politycznych.

Czym więc jest własność? A. Łopatka określa ją jako stosunek do dóbr materialnych, jako „prawo do korzystania z rzeczy, rozporządzania nią w sposób najbardziej nieograniczony. Właściciel rzeczy może postępować z nią według swego upodobania i wyłączać innych od wszelkiego na nią oddziaływania – w granicach obowiązującego prawa”²⁹⁸.

Chociaż już J. Locke odnosił się do własności jako naturalnego uprawnienia człowieka służącego mu do poprawy warunków życia, równocześnie wskazując trzy naturalne jej tytuły tj. pracę, dziedziczenie i dobroczynność²⁹⁹, to jednak po raz pierwszy jako uniwersalne prawo człowieka – prawo do własności – zostało uznane przez *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*, która w art. 17 uznała, że „każda osoba ma prawo do własności, zarówno indywidualnie, jak i wspólnie z innymi. Nikogo nie można arbitralnie pozbawić jego prawa”³⁰⁰.

Okazuje się jednak, że pomimo tego, iż prawo to jest gwarantem istnienia współczesnych demokracji, niesie ono z sobą wiele wątpliwości, jeśli chodzi o jego międzynarodową ochronę. Jak zauważa M. Kępiński, wątpliwości te biorą się między innymi stąd, że „brak jest jednolitego standardu ochrony tego prawa w systemach prawnych krajów należących do organizacji międzynarodowych. Przykładowo w systemie prawnym angielskim nie ma w gruncie rzeczy własności ziemi, lecz określone tradycją prawa do gruntu, zbliżające się mniej lub bardziej do pojęcia prawa własności w kontynentalnym tego słowa znaczeniu. W krajach arabskich pojęcie własności odbiega w znacznej mierze od indywidualistycznego standardu europejskiego, w krajach socjalistycznych nałożone są z kolei, ze względów ustrojowych, granice dla własności środków produkcji znajdujących się w prywatnych rękach. Różnice te utrudniają, co oczywiste, porozumienie w sprawie definicji prawa własności, jak i zakresu należnej mu ochrony”³⁰¹.

Co może wydawać się dziwne, a co po prostu jest skutkiem braku porozumienia państw co do treści i celowości artykułów, zapis o prawie do własności nie znalazł się w dwóch głównych dokumentach Narodów Zjednoczonych, ani w *Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych*, ani w *Międzynarodowym Pakcie Praw Ekonomicznych, Socjalnych i Kulturalnych*. Inne dokumenty jednak, które odnoszą się do ochrony praw

²⁹⁸ A. Łopatka, *Jednostka...*, s. 187.

²⁹⁹ Z. Rau, *Wstęp*, [w:] *Dwa traktaty o rządzie*, J. Locke, Warszawa 1992, s. LXVI.

³⁰⁰ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka...*, s. 20.

³⁰¹ M. Kępiński, *Prawo do posiadania własności*, [w:] *Prawa człowieka. Model prawny*, Wieruszewski R. (red.), Wrocław. Warszawa. Kraków 1991, s. 423.

człowieka, zapis o konieczności przestrzegania tego prawa zawierają. Możemy znaleźć zapis o ochronie własności w *Konwencji o eliminacji wszelkich form dyskryminacji rasowej* (art. 5), *Konwencji o eliminacji wszelkich form dyskryminacji kobiet* (art. 16) czy *Deklaracji o prawach osób niepełnosprawnych* (art. 11). Odwołanie się do prawa własności przez Organizację Narodów Zjednoczonych można także znaleźć w licznych rezolucjach, w których podkreślona została rola i znaczenie różnych form własności, tj. prywatnej, komunalnej czy państwowej³⁰².

Z uznaniem prawa własności nie miały natomiast problemu regionalne systemy ochrony praw człowieka. *Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów* w art. 14 stwierdza, iż: „Gwarantuje się prawo do posiadania własności. Może być ono naruszone tylko w interesie publicznej konieczności lub w ogólnym interesie społeczności i zgodnie z postanowieniami właściwych ustaw”³⁰³. Również *Kairska Deklaracja Praw Człowieka* w art. 15 potwierdza uniwersalność prawa do własności, zastrzegając, że wywłaszczenie jest niedopuszczalne, z wyjątkiem interesu publicznego, a konfiskata mienia jest zakazana, z wyjątkiem konieczności prawnej³⁰⁴. Prawo do własności pojawia się także w art. 1 *Protokołu nr 1 do Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, czytamy w nim: „Każda osoba fizyczna i prawna ma prawo do spokojnego korzystania ze swojego mienia. Nikt nie będzie pozbawiony swojej własności, chyba że wymaga tego interes publiczny i na warunkach przewidzianych przez prawo oraz zgodnie z ogólnymi zasadami prawa międzynarodowego”³⁰⁵.

Pomimo trudności w doprecyzowaniu samego rozumienia prawa własności, jak również w braku zgody co do jednolitej ochrony, prawo do własności – rozumiane najczęściej jako własność poszczególnych osób – gwarantowane jest przez ustawy zasadnicze większości państw. Również Polska w *Konstytucji RP* nie odbiega od standardów jego ochrony głosząc w art. 64 to, iż „1. Każdy ma prawo do własności, innych praw majątkowych oraz prawo dziedziczenia. 2. Własność, inne prawa majątkowe oraz prawo dziedziczenia podlegają równej dla wszystkich ochronie prawnej. 3. Własność może być ograniczona tylko w drodze ustawy i tylko w zakresie, w jakim nie narusza ona istoty prawa własności”³⁰⁶.

Jak można zauważyć uniwersalne prawo do własności w systemach demokratycznych jest realizowane, czego nie można jednak powiedzieć o systemach totalitarnych i autorytar-

³⁰² Por. A. Łopatka, *Jednostka...*, s. 188.

³⁰³ *Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów...*, s. 441.

³⁰⁴ M. Jabłoński, *Wolności i prawa jednostki...*, s. 278.

³⁰⁵ *Protokół nr 1 do Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, [w:] *System ochrony praw człowieka...*, s. 197.

³⁰⁶ *Konstytucja RP*.

nych, gdzie nagminnie prawo to było i jest łamane – jak i pozostałe prawa człowieka, a sytuację taką tłumaczy się bądź dobrem państwa, bądź społeczeństwa, bądź realizacją tzw. „wspólnego dobra”. I tak, z jednej strony, wydaje się, iż prawo do własności jest silnym prawem uniwersalnym, z drugiej natomiast, często jest ono w różnorodny sposób ograniczane przez państwo. Aby rozstrzygnąć problem ograniczeń, poza pytaniem, czym jest własność i prawo do własności, na pewno należałoby się także zastanowić nad kwestią bardziej szczegółową, a mianowicie, które z praw należy uznać za prawa własności i jaka jest ich natura – nie jest to jednak celem pracy. Reasumując powyższe rozważania można by zatem rzec, iż własność poza tym, że jest podstawowym prawem człowieka, to także zajmuje centralne miejsce w strukturze życia społecznego, jak zauważył A. Reeve – „miejsce tak ważne, że zdaniem niektórych autorów nie można wyobrazić sobie niczego, co zasługiwałoby na miano społeczeństwa, bez instytucji własności”³⁰⁷.

2. Druga generacja praw człowieka – prawa gospodarcze, socjalne i kulturalne

Z szeroko rozumianej równości wywodzi się prawa II generacji, określane często mianem praw „pozytywnych”, gdyż wymagają od państwa aktywnych działań, niezbędnych, aby nie pozostały tylko „martwą literą”. Prawa z tej kategorii często traktowane są jako zapis celów stawianych sobie przez państwo, a umieszczanie takich praw w konstytucjach zmusza grupy rządzące do pracy w określonym pozytywnym dla obywateli kierunku.

Przyczyną ukształtowania się praw II generacji były m.in. brak zabezpieczeń socjalnych, złe warunki pracy, niemożność powszechnego udziału w tworzeniu dóbr gospodarczych i korzystania z nich. Dlatego prawa z tej grupy, z ideą równości na czele, bliższe są koncepcji kolektywizmu w ideologii marksistowskiej niż ideologii indywidualistyczno-liberalnej, promującej przede wszystkim szeroko pojętą wolność.

Rozwój praw człowieka – ich umiędzynarodowienie i ochrona – przypada przede wszystkim na okres po II wojnie światowej, kiedy to wraz z klasyczną doktryną praw człowieka pojawiają się prawa II generacji. Można się zgodzić z R. Andrzejczukiem, iż współczesny podział na prawa polityczne i obywatelskie oraz gospodarcze, socjalne i kulturalne jest podziałem sztucznym. W *Karcie Praw Gospodarczych*, ogłoszonej w 1944 roku przez prezydenta Stanów Zjednoczonych F.D. Roosevelta, czytamy: „indywidualne wolności nie mogą istnieć bez ekonomicznego zabezpieczenia i bez ekonomicznej niezależności. Ludzie będący

³⁰⁷ A. Reeve, *Własność*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, R. E. Goodin, P. Pettita (red.), przekł. C. Cieśliński, M. Poręba, Warszawa 1998, s. 711.

w biedzie nie są wolni. Ludzie, którzy są głodni i bez pracy, są surowcem, z którego budowane są dyktatury. W naszych dniach ta ekonomiczna prawda została uznana za oczywistą. Przyjeliśmy – powiedzmy – drugą Kartę Praw, na której może być ustalona nowa podstawa bezpieczeństwa i dobrobytu dla wszystkich – bez względu na stanowisko, rasę i religię”³⁰⁸.

Współcześnie prawa należące do II generacji chronione są przede wszystkim *Międzynarodowym Paktem Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* i w intencji prawodawców, wraz z prawami politycznymi i obywatelskimi zawartymi w *Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych*, wzajemnie się uzupełniają i warunkują. Prawa zawarte w obu paktach są traktowane przez Narody Zjednoczone w sposób łączny, uznane zostały także wzajemne związki między nimi. Pierwsze artykuły powyższych dokumentów nadają wszystkim ludom prawo do samostanowienia, co stanowi o ich szczególnym charakterze. Samostanowienie jest bowiem prawem zbiorowym, zaliczanym obecnie do praw solidarnościowych, stanowi podstawę („wstępny warunek”) praw człowieka do realizacji wszystkich praw. Oba paki nakładają także na wszystkie państwa, przyjmujące powyższe prawa, zobowiązania dotyczące przestrzegania zawartych w paktach praw oraz przyjęcia środków, które umożliwią ich realizację³⁰⁹.

Analizując prawa zawarte już bezpośrednio w *Międzynarodowym Pakcie Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych*, należy stwierdzić w nim istnienie następujących praw należących do „drugiej rodziny”:

- prawa ekonomiczne:
 - prawo do pracy i utrzymania się z niej (art.6)
 - prawo do sprawiedliwych i korzystnych warunków pracy (art.7) - (w tym: prawo do odpowiedniego, słusznego, równego wynagrodzenia za pracę równej wartości, prawo do wynagrodzenia zapewniającego pracującemu i jego rodzinie godne warunki życia, prawo do bezpiecznych i higienicznych warunków pracy, prawo do równych możliwości awansu, prawo do wypoczynku);
 - wolność związkowa i prawo do strajku (art.8);
- prawa socjalne:
 - prawo do zabezpieczenia społecznego (art.9.);

³⁰⁸ Za: R. Andrzejczuk, *Uzasadnienie, prawa narodów do samostanowienia. Prawa człowieka podstawą prawa narodów do samostanowienia*, Lublin 2002, s. 112.

³⁰⁹ Środki realizacji praw zawarte są w art. 2 ust.2 i 3 *Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych* oraz art. 2 ust.1 *Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych*, por. także M. Piechowiak, *Filozofia...*, s. 72-74.

- prawo rodziny do ochrony (art.10);
- prawo do odpowiedniego poziomu życia włączając w to wyżywienie, odzież, mieszkanie (art.11);
- prawo do ochrony zdrowia fizycznego i psychicznego (art.12);
- prawa kulturalne:
 - prawo do nauki (art.13, art.14);
 - prawo do udziału w życiu kulturalnym i swoboda badań naukowych, wolność nauki i sztuki (art.15)³¹⁰.

Powyższe prawa znalazły swoje odzwierciedlenie także w art. 22 – 27 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*.

2.1. Przyjęta koncepcja filozoficzna u podstaw rozumienia równości

Za podstawę życia społecznego uznaje się także równość społeczną, która jest konsekwencją wielość[*?] koncepcji człowieka i społeczeństwa. Równość, tak jak wolność, jest pojęciem wieloznacznym. W nowoczesnym społeczeństwie ideał równości jest dwuaspektowy, mówi się o równości demokratycznego obywatelstwa oraz równości warunków. Wszystkie systemy demokratyczne (liberalne, socjaldemokratyczne czy chrześcijańskie) akceptują równość w podstawowym jej znaczeniu, związanym z prawami człowieka i obywatela. Prawa te zapisane w formie *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* oraz *Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych* zakładają jednakową dla wszystkich godność człowieka, bez względu na różnice występujące na płaszczyźnie fizycznej, intelektualnej czy duchowej. Z tak rozumianym ideałem równości związana jest gwarancja podstawowych praw, tj. wolności słowa, wolności wyznania, prawa wyborczego, prawa do kandydowania w wyborach, prawa do równej ochrony prawnej czy zakazu uchwalania przepisów dyskryminujących wiarę, płeć, orientację seksualną, narodowość.

Różnice w pojmowaniu równości pojawiają się w momencie, kiedy systemy państw czy organizacje międzynarodowe próbują doprecyzować owo pojęcie i nadać mu bardziej konkretne polityczne znaczenie. Wtedy wszelkie dyskusje polityczne i ideologiczne skupiają się na równości zwanej *równością warunków* czy inaczej *równością życiowych perspektyw*, której brak w świecie współczesnym stał się podstawą do rozważań nad międzynarodową kwestią społeczną. W niej to, obok wolności, szuka się podstawowych uwarunkowań rozłożenia akcentów w kwestii praw człowieka.

³¹⁰ Por. *Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych* (Nowy Jork, 16 XII 1966r.), [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...*, s. 25-41.

Demokracje zachodnie stoją przed problemem wdrożenia idei równości, która daje większą gwarancję poczucia bezpieczeństwa socjalnego. Dylemat – wolność czy równość, wydaje się być problemem współczesnej cywilizacji, nie bezpodstawnie zaprzatającym umysły polityków, przywódców państw, organizacji międzynarodowych, ruchów społecznych i religijnych oraz myślicieli. Jak pisze Max Horkheimer, twórca szkoły frankfurckiej: „Sprawiedliwość i wolność to przede wszystkim pojęcia dialektyczne. Im więcej sprawiedliwości tym mniej wolności; im więcej wolności tym mniej sprawiedliwości. Wolność, równość, braterstwo – to wspaniałe hasła. Ale jeśli chcecie pozostawić ludziom wolność, wtedy nie może być równości”³¹¹. Czy zatem nie da się przezwyciężyć tego dylematu?

Różnice w rozumieniu równości, w tym przede wszystkim równości społecznej, będącej podstawą życia społecznego, mają swoje źródło w wielości koncepcji człowieka i społeczeństwa. Konsekwencją natomiast tej różnorodności podejść jest przyjęcie lub odrzucenie praw społecznych, a także ich niejednorodne rozumienia.

Hasła równości bliższe są podejściu kolektywistycznemu, a tym samym socjalistycznej koncepcji człowieka, niż ideologii indywidualistyczno-liberalnej. W swojej krytyce francuskiej *Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela* przeprowadzonej w *Kwestii żydowskiej* Karol Marks przeciwstawił równości liberalnej związanej z egoistycznym i indywidualistycznym obrazem człowieka realną równość i wolność opartą na socjalistycznym wzorcu człowieka, który dla swojego rozwoju potrzebuje społeczeństwa. Jak pisał, „dopiero wtedy, kiedy (...) w swoich stosunkach indywidualnych [człowiek] stanie się *istota gatunkową*, dopiero wtedy, kiedy człowiek uzna i zorganizuje własne siły jako siły społeczne, a zatem nie będzie już od siebie oddzielał siły społecznej w postaci *siły politycznej* – dopiero wtedy dokona się emancypacja człowieka”³¹².

Marksizm w przeciwieństwie do liberalizmu preferował równość ekonomiczną przed równością jurydyczną. Według socjalistów absolutnie równe prawo, bezwzględnie identyczna ocena moralna czy sztywne zasady rozdziału dóbr są wręcz niehumanitarne, gdyż „ludzie różnią się w swoich możliwościach, umiejętnościach, postawach, różne są sytuacje, w których działają, nie zawsze ich działanie jest realizacją własnych myśli, a jest wymuszane”³¹³. Równość społeczna nie stanowi więc celu społeczeństwa socjalistycznego, nie jest jego wartością

³¹¹ Cyt. za: J. J. Kondziela, *Osoba we wspólnocie. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987, s.40.

³¹² K. Marks, *W kwestii żydowskiej*, przekł. nie ustalony, [w:] *Dziela*, K. Marks, E. Engels, t. 1, Warszawa 1961, s. 428.

³¹³ B. Kozera, R. Augustyn, *Marksistowskie widzenie rzeczywistości*, Opole 1987, s. 63-64.

najwyższą, gdyż ludzie różnią się od siebie. „Równość byłaby sprawiedliwością, gdyby ludzie byli sobie równi”³¹⁴.

Marks nie odrzucał poglądu głoszącego ideę równego traktowania obywateli. Odrzucał jedynie tezę, iż cel ten może być osiągnięty dzięki realizacji jakiejś teorii równości prawnej. Popierając zasadę równego traktowania, zakwestionował równocześnie tezę głoszącą „równość prawa” jako metodę skuteczną w realizacji powyższego zadania. Swój pogląd uzasadniał ograniczonością punktu widzenia, z którego jednostki miały być oceniane na równi. Jak twierdził, w rzeczywistości równe traktowanie musiałoby uwzględniać liczbę punktów widzenia, której nie da się z góry określić. Należy jednak zważyć, że ta krytyka równości Marksa dotyczyła tylko równości troski i równości szacunku przysługujących jednostkom³¹⁵.

Jedyną autentyczną formą równości, według marksistów, była równość ekonomiczna, polegająca na zniesieniu przez państwa socjalistyczne prywatnej własności środków produkcji. Dopiero po osiągnięciu tak rozumianej równości można było dążyć do sprawiedliwości społecznej. Jak słusznie stwierdza S. Kowalczyk: „Postulat ekonomicznej równości jest niewątpliwie słuszny i głęboko humanitarny (...). Kontrowersyjna jest natomiast diagnoza przyczyn tej nierówności, sprowadzająca źródła każdego zła społecznego do faktu własności prywatnej. (...) Marksistowski egalitaryzm nie dostrzega, że istnieje wiele różnorodnych trwałych przyczyn nierówności społecznej. Likwidacja własności prywatnej, zresztą sama w sobie kontrowersyjna, nie anuluje pozostałych powodów tejże nierówności”³¹⁶.

Z kolei punktem wyjścia dla nowoczesnego liberalizmu stała się myśl Johna Locke’a, który w *Dwóch traktatach o rządzie* przedstawił stan równości jako podstawę stanu natury, „w którym cała władza i jurysdykcja jest wzajemna i nikt nie ma jej więcej od innych”³¹⁷. „Nie ma bowiem nic bardziej oczywistego – pisał – niż to, że istoty tego samego rzędu i gatunku, które rodzą się, by wykorzystać takie same udogodnienia natury i takie same zdolności, powinny być także równe między sobą bez podporządkowania i podległości, chyba że wszystkie one ustanowiły w sposób oczywisty i dobrowolny władzę jednego nad drugim”³¹⁸. Według niego stan natury, a tym samym stan zupełnej równości, wykluczał zwierzchność i jurysdykcję jednego nad drugim. Dopiero w społeczeństwie obywatelskim człowiek zrezygnował z bezwzględnej równości na rzecz państwa.

³¹⁴ Tamże, s. 64.

³¹⁵ Por. W. Kymlicka, *Współczesna filozofia polityczna*, przekł. A. Pawelec, Kraków 1998, s. 183.

³¹⁶ S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność*, Lublin 1994, s. 188.

³¹⁷ J. Locke, *Dwa traktaty...*, s. 165.

³¹⁸ Tamże, s. 165.

Idea równość stała się także podstawą dwóch wielkich osiemnastowiecznych deklaracji – *Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych* i francuskiej *Deklaracji Praw człowieka i Obywatela*. Francuzi głosząc idee „wolności, równości i braterstwa” potraktowali równość wobec prawa, z wszystkimi jej konsekwencjami czyli jako równość szans dostępu do wszystkich stanowisk życia publicznego. Tomas Paine broniąc idei rewolucji francuskiej powołał się na ideę równości głosząc, że „[k]ażde pokolenie jest równe w zakresie uprawnień względem pokoleń je poprzedzających, a to w oparciu o tę samą zasadę, która sprawia, że każda jednostka rodzi się równą jej współczesnym w zakresie uprawnień (...) Wszyscy rodzą się równi, z jednakowymi uprawnieniami naturalnymi”³¹⁹. Natomiast J.J. Rousseau zwrócił uwagę na ścisłą więź pomiędzy wolnością i równością. Dla niego podstawą równości była wolność, która równocześnie warunkowała tę pierwszą³²⁰.

We współczesnym liberalizmie kategoria równości straciła sens moralno-społeczny i ekonomiczny i zawężona została głównie do równości jurydycznej, podporządkowującej wszystkich ludzi normom prawnym. Klasyczni liberałowie kategorię równości podporządkowali wolności negatywnej sprowadzając ją do równych wolności i uprawnień szans. Równość jurydyczna gwarantuje równą ważność głosu oraz formalną równość szans bycia wybranym do władzy. Równość ta implikuje także zakaz dyskryminacji klasowej, rasowej, religijnej i płciowej. Faktyczne szanse każdego człowieka do udziału w życiu politycznym, według liberałów, zależą jednak od ludzkiej aktywności, sprytu i szczęścia. Ani państwo, ani prawo nie może wyrównać faktycznych szans, wiązałoby się to bowiem z ograniczeniem wolności. W myśli liberalnej istnieje przekonanie, że każdy jest „kowalem własnego losu” i ma to, na co zasługuje. Biedni sami wybrali swój sposób na życie, a zbytnie pomaganie im ogranicza ich wolność przejawiającą się w prawie do bycia biednymi. Pomoc społeczna jest raczej krzywdą niż pomocą, gdyż zbytnie przyzwyczajanie do lepszego życia rodzi rezygnację z samodzielnego o nie zabiegania.

John Rawls w swoich rozważaniach dopuszcza większy udział instytucji państwowej w wyrównywaniu nierówności szans, przyjmując dwie następujące zasady sprawiedliwości:

- 1) „Każda osoba ma mieć równe prawo do jak najszerzej podstawowej wolności możliwej do pogodzenia z podobną wolnością dla innych”³²¹.
- 2) Urządzenie społecznych i ekonomicznych nierówności winno być takie, by:

³¹⁹ T. Paine, *Rights of Man...*, s. 118.

³²⁰ W *Umowie społecznej* czytamy „każdy człowiek rodzi się wolnym i własnym panem, nikt pod żadnym pozorem nie może zrobić go poddanym bez jego zezwolenia. Postanowić, że syn niewolnika rodzi się niewolnikiem, znaczy tyle, co postanowić, że nie rodzi się człowiekiem”. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna...*, s.94.

³²¹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przekł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 87.

- (a) było z największą korzyścią dla najmniej uprzywilejowanych i żeby
- (b) nierówności te były związane z pozycjami i urzędami otwartymi dla wszystkich w warunkach autentycznej równości możliwości”³²².

Zasada pierwsza odpowiada idei wolności, składowa (a) drugiej zasady – zasada dyferencji – odpowiada idei braterstwa, zaś zasada równości – składowa (b) drugiej zasady wraz z autentyczną równością możliwości – odpowiada idei równości.

W społecznej nauce Kościoła koncepcja równości obejmuje trzy wymiary: ontologiczny, jurydyczny i ekonomiczny. Refleksja nad wymiarem ontologicznym ukazuje, że podstawą równości społecznej jest godność osoby ludzkiej, która ukazuje, iż „każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki, wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec”³²³. O takim rozumieniu godności – na płaszczyźnie naturalnej – stanowi ludzka rozumność, odpowiedzialność i wolność. Nie jest to jednak jedyny wymiar godności. Jak podkreślał papież Jan XXIII, należy ją także rozpatrywać na płaszczyźnie nadprzyrodzonej „w świetle prawd objawionych przez Boga (...). Ludzie zostali bowiem odkupieni za cenę krwi Jezusa Chrystusa, stali się mocą łaski Bożej, dziećmi i przyjaciółmi Boga i zostali ustanowieni dziedzicami chwały wiecznej”³²⁴. To ujęcie godności stanowi o pochodzeniu człowieka od Boga, jego odkupieniu i usynowieniu. Jest także źródłem usprawiedliwiający fakt, należnych człowiekowi określonych uprawnień (m.in. wolności i równości), których mu nikt nie nadał, nikt nie może odebrać i zanegować.

W demokracji chrześcijańskiej zapewnienie równości jurydycznej wszystkich obywateli jest czymś oczywistym i koniecznym. Zdaniem zwolenników tej koncepcji, w każdym systemie demokratycznym prawo stanowione, głoszące podstawowe wolności, powinno być oparte na normach etycznych i zgodne z prawem naturalnym. W myśli demokracji chrześcijańskiej problem równości obywateli pojawia się w kontekście rozważań o sprawiedliwości, w których podkreśla się dwie główne sprawy: konieczność zapewnienia minimum standardów socjalno-kulturowych każdemu człowiekowi oraz wyrównywanie faktycznych nierównych szans udziału obywateli w życiu społecznym, kulturowym, politycznym. Rekompensatę szans realizuje się poprzez pomoc finansową, moralną, oświatową osobom najniżej usytuowanym

³²² Tamże, s. 119.

³²³ Papież Jan XXIII, *Encyklika Pacem in terris...*, n.9.

³²⁴ Tamże, n.9.

czy też umożliwianie im równego startu w życiu zawodowym, politycznym, kulturowym poprzez obalanie barier ekonomicznych i społeczno-kulturowych³²⁵.

Wyrównywanie nierównych szans w doktrynie chrześcijańskiej nie wiąże się jednak ani z ideą państwa opiekuńczego, ani z łamaniem praw własności. Według tejże koncepcji społeczeństwo i państwo powinno spełniać jedynie rolę pomocniczą wobec najuboższych. Nadmierne zastępowanie wysiłków i trosk poszczególnych osób o siebie i rodzinę oraz rozbudowywanie opieki społecznej może bowiem spowodować zanik aktywności i odpowiedzialności obywateli za swój los. Również wyrównywanie szans polegające na łamaniu własności nie jest sprawiedliwe, gdyż przeczy podstawowym zasadom moralnym³²⁶.

Wszystkie prawa należące do generacji praw równościowych (społecznych), według społecznej nauki Kościoła, mają swój negatywny i pozytywny aspekt. Z jednej strony gwarantują one człowiekowi czyli podmiotowi uprawnionemu, że podmiot zobowiązań (państwo) nie będzie podejmować ze swojej strony takich działań, które mogłyby godzić w nieodzowne wartości potrzebne do życia, takie jak: wykształcenie czy warunki bytowe. Z drugiej zaś strony gwarantują, że ów podmiot będzie nieustannie dążyć do ich poprawy³²⁷. Należy jednak pamiętać, że prawa społeczne człowieka nie mogą sprowadzać się tylko do nakazu socjalnej pomocy państwa względem określonej kategorii ludzi. Poza tym, jak słusznie zauważa F. J. Mazurek, „(...) państwo nie jest jedynym podmiotem zobowiązanym do realizacji praw społecznych, (...) nie wszystkie przecież prawa społeczne wymagają aktywnego udziału państwa, jak choćby prawo do zrzeszania się czy prawo do strajku”³²⁸.

Interesujące rozumienie równości można spotkać także w doktrynie socjaldemokratycznej, bardzo częstej we współczesnych demokratycznych państwach europejskich. W poglądach głoszonych przez jej zwolenników równość zajmuje naczelne miejsce w hierarchii wartości, a wolność jest jej podporządkowana. Socjalizm demokratyczny przyjmuje silne założenia równości, domagając się od przeciwników podania przekonujących racji za zróżnicowanym traktowaniem jednostek. Żąda, by argumenty przedstawiane przez obrońców nierówności były możliwe do przyjęcia z moralnego punktu widzenia, tzn. uznawały podstawowe indywidualne potrzeby i aspiracje jako wspólne dla wszystkich³²⁹.

Socjaldemokraci równość wobec praw uzupełniają równością społeczną i ekonomiczną. Pomimo braku gruntownych opracowań teoretycznych tej problematyki można do-

³²⁵ Por. B. Sutor, *Etyka...*, s.142-146.

³²⁶ M. Nowak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993r., s.73-78.

³²⁷ Szerzej, H. Skorowski, *Problematyka praw...*, s. 31-34.

³²⁸ F. J. Mazurek, *Prawa człowieka w nauczaniu...*, s.121.

³²⁹ P. Self, *Socjalizm*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii...*, s.440 – 441.

mniemywać, że równość traktują jako wyraz sprawiedliwości społecznej. Podobnie do doktryn chrześcijańskich w jej skład wliczają:

1. Pewne minimum bytowe umożliwiające godne życie. Według nich ubogim czy bezrobotnym człowiek nie staje się z własnej winy czy woli, lecz z powodu niewydolności systemu społeczno-gospodarczego lub błędnej polityki partyjnej. Ludzie ci, żyjący poza społeczeństwem lub na jego marginesie, wywołują degenerację całych grup, co w konsekwencji jest bardziej kosztowne niż zapobieganie finansowe i społeczno-moralne.
2. Potrzebę ciągłej, na nowo dokonywanej redystrybucji dóbr przez państwo lub społeczeństwo. Według socjaldemokratów wyrównuje ona szansę startów życiowych różnych grup społecznych i zapewnia ich udział w życiu społecznym i politycznym.

W celu zrealizowania swojego programu socjaldemokraci proponują uzupełnienie praw człowieka i obywatela o prawa społeczne i ekonomiczne, które według nich są gwarantem równości szans, bez której wolność staje się jedynie przywilejem nielicznych. Dążenie socjaldemokratów do równości można postrzegać jako atak na oburzające nierówności, które zaprzeczają samej idei godności i wartości jednostki. Głoszenie jednak skrajnej równości pomija różnorodność indywidualnych uzdolnień, gustów i potrzeb, prawdą bowiem jest, że po przekroczeniu pewnego punktu dążenie do równości rozbija się o niezgodne, czy wręcz sprzeczne, kryteria potrzeb ludzi.

3. Trzecia generacja praw człowieka – prawa solidarnościowe

Prawa III generacji zrodziły się znacznie później (lata 70. ubiegłego wieku) niż poprzednio omawiane, a przyczynę ich powstania upatruje się w problemach całej ludzkości (wojny, głód, choroby) oraz we wzrastającej współzależności państw będącej następstwem postępującego procesu globalizacji świata. Można także określić je jako konsekwencję współczesnego etapu rozwoju ludzkości czy jako pochodną wspólnych dla całego świata globalnych problemów i wyzwań. Prawa te stanowią próbę uchwycenia i rozwiązania podstawowych problemów, stojących aktualnie przed całym światem, tj. pokoju, ochrony środowiska, dziedzictwa kulturowego, pomocy humanitarnej czy rozwoju. Jak pisze M. Piechowiak, w niektórych przypadkach praw z tej grupy, biorąc pod uwagę ich treść, „mamy do czynienia z pojawieniem się nowej kategorii teoretycznej lub nowym ujęciem pewnych elementów rzeczywistości, ale także z nowymi prawami w tym sensie, że wcześniej nie istniały okoliczności

współwyznaczające ich treść, takie np. środki techniczne umożliwiające podbój kosmosu czy istnienie, opartej na wielorakich zależnościach, społeczności globalnej”³³⁰.

Prawa należące do III. generacji to prawa indywidualne i zarazem kolektywne, wyrażające ogólnoludzką solidarność i braterstwo. Mogą być urzeczywistniane stopniowo i jedynie przy międzynarodowej współpracy państw, społeczeństw i organizacji, bez względu na ideologię czy ustroje polityczno-gospodarcze. Należy podkreślić, iż rola społeczności międzynarodowej w uznaniu tej rodziny praw nie może ograniczyć się jedynie do badania przestrzegania praw ludzkich przez poszczególne państwa czy rządy, lecz jako bezpośredni odbiorca postanowień związanych z grupą tych praw winna tworzyć nowe, skuteczne formy międzynarodowej kontroli i nadzoru.

W przypadku praw III generacji trudniej jest wskazać teoretyczne podstawy i uregulowania w prawie międzynarodowym. W stosunku do tej grupy praw nadal nie istnieje jednolite uregulowanie w postaci międzynarodowego paktu, chroniącego całościowo prawa solidarnościowe³³¹. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* w art. 28 wskazuje na ogólne sformułowanie dotyczące praw III kategorii. Czytamy w niej: „Każda osoba jest uprawniona do porządku społecznego i międzynarodowego, zapewniającego możliwość pełnego urzeczywistnienia praw i wolności ustalonych w niniejszej Deklaracji”³³². Także Narody Zjednoczone potwierdziły istnienie tych praw w deklaracjach i rezolucjach. Autor, generacji praw człowieka K. Vasak w swoim *Wstępnym projekcie trzeciego paktu międzynarodowych praw solidarnościowych* wymienia prawo człowieka do rozwoju, do pokoju, do środowiska, do własności, wspólnego dziedzictwa ludzkości i prawo do pomocy humanitarnej³³³. Umieszczenie tych praw wśród praw tzw. III generacji przez twórcę projektu zostało uzasadnione w ten sposób, iż właśnie te prawa aby mogły zostać urzeczywistnione domagają się współpracy wszystkich narodów³³⁴.

Typologię praw III generacji zaproponował Burns Weston, który w przedstawionym przez siebie podziale wyróżnił:

I. Prawa związane z globalną redystrybucją władzy:

³³⁰ Cyt. M. Piechowiak, *Filozofia...*, s.74.

³³¹ Powstał jedynie wstępny projekt *Trzeciego Paktu Międzynarodowego* dotyczący praw solidarności. Za M. Piechowiak, *Filozofia...*, s.75.

³³² *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...*, s.23.

³³³ K. Vasak, *Avant-projet de troisième pacte international relatif aux droits de solidarité*, [w:] *Les dimensions universelles des droits de l'homme*. Publié avec le concours de l'UNESCO, A. Lapeyer, F. De Tinguy, K. Vasak (red.) Bruxelles 1990, s. 310-316.

³³⁴ *A 30 Year Struggle. The Sustained Efforts to Give Force of Law to the Universal Declaration of Human Rights*, “The UNESCO Courier”, 1977, November, s.29, za R. Andrzejczuk, *Prawa człowieka podstawą prawa narodów do samostanowienia*, Lublin 2004, s. 138; por. także C. Wellman, *Solidarity...*, s. 2-6.

- Prawo do samostanowienia politycznego, ekonomicznego, społecznego i kulturalnego;
- Prawo do rozwoju politycznego, ekonomicznego i społecznego;
- Prawo do udziału we „wspólnym dziedzictwie ludzkości” i do korzystania z tego dziedzictwa.

II. Prawa związane z ograniczonymi możliwościami poszczególnych państw:

- Prawo do pokoju;
- Prawo do zdrowego i zrównoważonego środowiska;
- Prawo do pomocy humanitarnej w usuwaniu skutków klęsk³³⁵.

Warto bliżej przyjrzeć się prawom należącym do tej generacji i ich uregulowaniu prawnemu, a szczególnie prawom najczęściej łamanym, tj. prawu do pokoju i prawu do rozwoju. Dyskusja nad nimi jest ważna, a zarazem ciekawa, nie tyle ze względu na ich miejsce w całokształcie rozważań na temat praw człowieka, co raczej z punktu widzenia problemów, które zostały podjęte i które ta kategoria praw rozwiązuje.

▪ Prawo do pokoju

Uznanie, że warunkiem urzeczywistnienia praw człowieka, a tym samym warunkiem ich ochrony jest pokój, doprowadziło do przekonania o potrzebie określenia prawa do pokoju i spojrzenia na niego jako na problem złożony. Dotychczasowe rozumienie pokoju jako braku wojny oraz idące za tym rozumieniem rozwiązanie, tj. prosta eliminacja wojny i groźby użycia siły stały się niewystarczające w uregulowaniach prawa międzynarodowego. Z naruszeniem pokoju wiąże się zawsze pogwałcenie podstawowych praw człowieka, z fundamentalnym prawem na czele – prawem do życia. Próba pozytywnego zdefiniowania pokoju stała się sprawą jeszcze bardziej nagłą po wydarzeniach II wojny światowej.

Pierwszą pełniejszą definicję pokoju przyjął w 1948r. Międzynarodowy Czerwony Krzyż określając go jako „dynamiczny proces współpracy opartej na wolności, niepodległości, suwerenności narodowej, równości, poszanowaniu praw człowieka, jak również opartej na słusznym i sprawiedliwym podziale zasobów, w celu zaspokojenia potrzeb ludów”³³⁶.

Organizacja Narodów Zjednoczonych prawo do pokoju umieściła w art. 1. ust. 1 i 2 *Karty Narodów Zjednoczonych* określając je za swój podstawowy cel. W dokumencie czytamy, że międzynarodowy pokój i bezpieczeństwo stoi w jednym szeregu z poszanowaniem i promowaniem praw człowieka³³⁷. O potrzebie pokoju czytamy również w preambule *Powszechnej*

³³⁵ Podział B. Westona za M. Piechowiak, *Filozofia...*, s. 75.

³³⁶ Cyt. za R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, s.51.

³³⁷ „Cele ONZ są następujące:

Deklaracji Praw Człowieka, gdzie pisze się: „ponieważ istotne jest, by prawa człowieka były chronione przez przepisy prawne, aby człowiek nie był zmuszony, doprowadzony do ostateczności, uciekać się do buntu przeciwko tyranii i uciskowi, ponieważ jest istotne popieranie rozwoju przyjaznych stosunków między narodami (...)”, itd.³³⁸.

Deklaracja o przygotowaniu społeczeństw do życia w pokoju, w której po raz pierwszy proklamowane zostało w 1978r. przez Zgromadzenie Ogólne prawo do pokoju, stwierdza, że pokój między narodami jest podstawowym dobrem ludzkości i niezbędnym warunkiem rozwoju. W art. 1 czytamy: „każdy naród i każda istota ludzka, niezależnie od rasy, przekonań, języka i płci, ma niezbywalne prawo do życia w pokoju. Poszanowanie tego prawa, jak również innych praw człowieka, leży we wspólnym interesie całej ludzkości”³³⁹. W 1984r. *Deklaracja o Prawie Ludów do Pokoju (Declaration on the Right of People to Peace)* przypominała główne zadanie ONZ, a mianowicie utrzymanie międzynarodowego pokoju i bezpieczeństwa. Jednocześnie sformułowana w 1992r. przez Sekretarza Generalnego *Agenda dla Pokoju* podkreśliła wielowymiarowe relacje między prawami człowieka a pokojem, przy czym pokój uważa się za istotny warunek wstępny dla realizacji idei praw człowieka i podstawowych wolności. „Ileokroć pokojowe relacje między ludźmi, grupami osób i narodami są zagrożone, prawa człowieka także znajdują się w niebezpieczeństwie”³⁴⁰.

▪ Prawo do rozwoju

Jako podstawę prawa do rozwoju należy niewątpliwie wskazać godność osoby ludzkiej, zaś za potrzebę i konieczność jego ochrony następujące fakty: głód, śmierć głodową milionów osób oraz postępujący analfabetyzm. Prawo do rozwoju pojawiło się jako jeden z postulatów krajów rozwijających się, dążących do takiego zapisu w prawie międzynarodowym, który sprzyjałby najszerzej pojętemu rozwojowi cywilizacyjnemu, zwłaszcza Państw Trzeciego Świata. Powyższa idea w środowisku specjalistów oraz kręgach organów ONZ wzbudziła wiele zainteresowania, ale także wywołała liczne kontrowersje. *Karta Narodów Zjednoczonych* w art. 55 szczegółowo wytyczyła obszary międzynarodowej współpracy gospodarczej oraz społecznej, a artykuł 56 zobowiązał członków Organizacji, indywidualnie i zbiorowo, do działań na rzecz osiągnięcia wskazanych celów. Owa współpraca objęła:

1. Utrzymać międzynarodowy pokój i bezpieczeństwo, stosując w tym celu skuteczne środki zbiorowe dla zapobiegania zagrożeniom pokoju i ich usuwania, tłumienia wszelkich aktów agresji i innych naruszeń pokoju, łagodzić lub załatwiać pokojowymi sposobami, zgodnie z zasadami sprawiedliwości i prawa międzynarodowego, spory albo sytuacje międzynarodowe, które mogą prowadzić do naruszenia pokoju.
2. Rozwijać pomiędzy narodami przyjazne stosunki oparte na poszanowaniu równouprawnienia i samostanowienia narodów oraz stosować inne odpowiednie środki dla umocnienia powszechnego pokoju”. *Karta Narodów Zjednoczonych*, www.un.org.pl/dokumenty/, 7 II 2005.

³³⁸ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...*, s. 16.

³³⁹ Za R. Andrzejczuk, *Prawa człowieka podstawą...*, s. 121.

³⁴⁰ *Prawa człowieka trzeciej generacji*, www.un.org.pl/o_prawach_czlowieka/, 7 II 2005.

- podwyższenie stopy życiowej, pełnego zatrudnienia oraz dbanie o warunki postępu i rozwoju gospodarczego i społecznego;
- rozwiązywanie międzynarodowych problemów gospodarczych, społecznych, zdrowia publicznego i pokrewnych, jak również współpracę międzynarodową w dziedzinie kultury i edukacji;
- powszechne poszanowanie i przestrzeganie praw człowieka i podstawowych wolności dla wszystkich bez względu na rasę, płeć, język lub wyznanie.

Z przyjętych jednak dokumentów międzynarodowych w sferze praw człowieka wynikało jedynie domniemane istnienie nie sformułowanego *explicite* prawa do rozwoju.

Szukanie przez ONZ rozwiązań dotyczących milionów ludzi pozbawionych praw, dyskryminowanych i żyjących w ubóstwie znalazło swoje odzwierciedlenie w *Proklamacji Teherańskiej* z 1968r.³⁴¹, uchwalonej na I Światowej Konferencji Praw Człowieka, oraz w wielu innych późniejszych dokumentach m.in. *Deklaracji o Prawie do Rozwoju (Declaration on the Right to Development)*, przyjętej w 1986r., a podkreślającej wagę przestrzegania praw w procesie ludzkiego rozwoju. Powyższa *Deklaracja* stała się także instrumentem do:

- uwzględniania praw człowieka w procesie rozwoju;
- uznania znaczenia czynnika ludzkiego w wysiłkach na rzecz rozwoju;
- dostarczania politycznej, prawnej, społecznej i moralnej oraz racjonalnej podstawy dla współpracy rozwojowej;
- dialogu praw człowieka pomiędzy państwami rozwiniętymi a rozwijającymi się³⁴².

W myśl *Deklaracji* podmiotami odpowiedzialnymi za rozwój są zarówno wszyscy indywidualni ludzie, jak i państwa, których zadaniem jest stwarzanie swoim obywatelom korzystnych warunków (wewnętrznych i międzynarodowych) do jego realizacji. Człowiek będąc obywatelem państwa jest również członkiem społeczności ogólnoludzkiej. Wydaje się więc konieczna także międzynarodowa współpraca państw potrzebna dla ułatwienia realizacji wszechstronnego rozwoju w krajach słabiej rozwiniętych³⁴³.

³⁴¹ Dokument ten m.in. proponuje: uwzględnienie praw człowieka przy tworzeniu podstawowych światowych wzorców, rozpoznawanie różnorodności systemów politycznych i społecznych, kulturalnej i religijnej wielości oraz różnych poziomów rozwoju, ocenę przestrzegania oraz identyfikowanie źródeł naruszeń praw człowieka w świetle konkretnych przepisów i sytuacji. Por. *Prawa człowieka trzeciej generacji*....

³⁴² *Deklaracja o prawie do rozwoju* w art. 1 stwierdza, że „Prawo do rozwoju jest nieodłącznym prawem człowieka, na mocy którego każda osoba jest uprawniona do uczestniczenia, wnoszenia wkładu oraz korzystania z rozwoju ekonomicznego, społecznego, kulturalnego i politycznego, dzięki któremu wszystkie prawa i podstawowe wolności mogą być w pełni urzeczywistniane”, zaś w art.2 czytamy „Osoba ludzka jest głównym podmiotem rozwoju”. Cyt. za R. Kuźniar, *Prawa człowieka*..., s.52-53.

³⁴³ Jan Paweł II w encyklice *Redemptor hominis* zauważa „Jest przecież dobrze znany fakt cywilizacji konsumpcyjnej, która ma swoje źródło w jakimś nadmiarze dóbr potrzebnych dla człowieka, dla całych społeczeństw –

Konieczność przestrzegania prawa do rozwoju potwierdziła także Światowa Konferencja Praw Człowieka w Wiedniu w 1993r., która uznała je za „prawo nieodłączne i uniwersalne, stanowiące integralną część praw człowieka”.³⁴⁴ Zaproponowane podejście, znane jako podejście strukturalne, stało się „przewodnikiem” dla tworzenia międzynarodowych polityk, zobowiązało także państwa do prowadzenia, wybranymi przez siebie metodami, polityki rozwoju narodowego mającej na uwadze stały rozwój społeczeństwa z uwzględnieniem indywidualnego rozwoju wszystkich jednostek.

Powyższe stwierdzenia zawarte w dokumentach wewnętrznych, jak i międzynarodowych, nie przyniosły jednak zgody co do interpretacji terminu „prawo do rozwoju”. Nadal wiele kontrowersji wzbudza wybranie jednej zgodnej koncepcji omawianego prawa i jego realizacja. Działająca do 1997r. Grupa Ekspertów, której zadaniem było doprecyzowanie prawa do rozwoju tak, aby stało się bardziej operacyjne, nie zdołała sprostać temu zadaniu. W pracach nad określeniem przedmiotowego zakresu tego prawa wskazywano m.in. na bariery rozwojowe (polityczne, gospodarcze, kulturalne) różnych regionów świata, konieczność nowego międzynarodowego ładu gospodarczego, czy chociażby trudność we wskazaniu na procedury weryfikacyjne, które powinny towarzyszyć temu prawu³⁴⁵.

Nie mniej kontrowersji budzą także zajmujące ważne miejsce w grupie praw III generacji prawo do środowiska oraz prawo do wspólnego dziedzictwa ludzkości. Uczestnicy pierwszej światowej konferencji poświęconej środowisku człowieka (Sztokholm, 1972r.) zwrócili uwagę na dwa ważne problemy w dyskusji nad środowiskiem. Jako pierwszy z nich wskazali na środowisko naturalne, w którym człowiek ma prawo do wolności, równości oraz warunków gwarantujących życie z godnością i w dobrobycie. Za drugi problem, nie mniej ważny, a związany z dyskusją na wspomniany wyżej temat, uznali środowisko stworzone przez człowieka, z którym wiąże się obowiązek jego ochrony dla przyszłych pokoleń³⁴⁶. Temat ten powrócił także w 1992r. podczas światowej konferencji „Szczytu Ziemi” w Rio de Janerio, gdzie zaapelowano o konieczność uwzględniania aspektów środowiska w planowaniu rozwoju i wzrostu gospodarczego, zwłaszcza w kontekście idei „trwałego rozwoju”³⁴⁷.

a chodzi tu właśnie o społeczeństwo bogate i wysoko rozwinięte – podczas gdy z drugiej strony inne społeczeństwo, przynajmniej szerokie ich kręgi głodują, a wiele codziennie umiera z głodu, z niedożywienia. W parze z tym idzie jakieś nadużycie wolności jednych, co łączy się właśnie z niekontrolowaną etycznie postawą konsumpcyjną, przy równoczesnym ograniczeniu wolności drugich, tych którzy odczuwają dotkliwe braki, którzy zostają zepchnięci w warunki nędzy i upośledzenia”. Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, Warszawa 1979, n 16.

³⁴⁴ R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, s. 53.

³⁴⁵ Szerzej, tamże, 52-54.

³⁴⁶ Por. *Prawa człowieka trzeciej generacji...*

³⁴⁷ Szerzej, R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, s. 52-57.

Konieczność uznania prawa do środowiska naturalnego za prawo człowieka stała się bezpośrednią konsekwencją rozwoju cywilizacyjnego świata. Następstwa ekologiczne związane z szybkim postępem technologii i przemysłu ukazały potrzebę normatywnej ochrony praw, m.in. prawa do czystej wody, powietrza czy nieskażonej gleby.

Z powyższym tematem wiąże się ściśle pojęcie „wspólnego dziedzictwa ludzkości”, odnoszące się zarówno do dziedzictwa naturalnego³⁴⁸ jak i kulturalnego. Organizacja UNESCO w 1954r. podjęła się ochrony światowego dziedzictwa rozpoczynając od *Konwencji o ochronie dóbr kulturalnych w czasie konfliktów zbrojnych*. Następnie *Konwencją* z 1972r. zobowiązała Państwa – jako strony konwencji – do obowiązku zapewnienia ochrony i konserwacji dziedzictwa kulturowego i naturalnego, położonego na ich terytorium, oraz udostępnienia ich dla obecnych i przyszłych pokoleń. Od lat 70-tych UNESCO utworzyło także listę obiektów podlegających ochronie. Pomimo widocznego związku pomiędzy wspólnym dziedzictwem a prawami człowieka, brakuje nadal bezpośredniego sformułowania tego prawa³⁴⁹.

3.1. Przyjęta koncepcja filozoficzna u podstaw rozumienia praw solidarnościowych

Idea solidarności (braterstwa, współdziałania, partycypacji) przybierała w myśli społeczno-politycznej wiele różnych form, od solidarności klasowej do wspólnego etnicznego pochodzenia czy kulturowej tożsamości. Niejednokrotnie negowano także jej miejsce w szeregu zasad, które powinny stanowić podstawę państwa demokratycznego³⁵⁰.

Solidarność obok idei pomocniczości, wolności i równości wymienia się jako jedną z naczelných zasad życia społecznego. Nie bez powodu pojawiła się także jako trzeci człon w haśle rewolucji francuskiej: *wolność, równość, braterstwo*. Wyraża ona bowiem wartość bezinteresownej aktywności i wspólnego działania obywateli na rzecz demokracji. Jan Paweł II określił solidarność jako „mocną i trwałą wolę zaangażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich”³⁵¹. W sposób praktyczny wartość tę realizuje się poprzez udział w wyborach, pracach lokalnych, uczestnictwie we władzy samorządowej i centralnej, a także w gotowości do poświęcania wąsko rozumianego interesu własnego na rzecz dobra innych jednostek we wspólnocie (do niesienia pomocy) jak i do występowania w obronie interesów innych. Solidarności przypisuje się w systemach demokratycznych rolę swoistej klamry jednoczącej zasa-

³⁴⁸ Prawo w tym przypadku wynika z przyjętej *Konwencji o prawie morza*. Warto także wspomnieć, że za wspólne dziedzictwo ludzkości nie zostały dotychczas uznane Antarktyda i przestrzeń kosmiczna.

³⁴⁹ Porównaj, R. Kuźniar, *Prawa człowieka...*, s. 56.

³⁵⁰ Will Kymlicka, *Braterstwo*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej...*, s. 472.

³⁵¹ Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis...*, n. 38.

dę wolności z zasadą równości. Ma ona stanowić dla nich wspólną podstawę, która zapewni porozumienie dobrej woli, da poczucie wspólnej przynależności i zgody na przełamywanie powstających konfliktów, nie naruszając godności stron³⁵². Bez odpowiedzialnego, rozumnego współdziałania obywateli, a tym samym bez realizacji wartości solidarności, demokracja i chronione przez nią prawa człowieka przestają mieć rację bytu, gdyż doprowadzają do anarchizacji stosunków społecznych, a w konsekwencji do rozkwitu władzy dyktatorskiej i systemów totalitarnych.

Zasada solidarności leży także u podstaw normy prawnej chroniącej dobro wspólne osiąganego poprzez poszanowanie prawa i wypełnianie przez człowieka jego społecznych obowiązków. Prawnym wymiarem zasady solidarności jest uznawanie praw oraz ich przestrzeganie w relacjach międzyludzkich, jak również (a może przede wszystkim) między różnymi społecznościami i państwami. Według K. Vasaka uznanie i realizacja praw solidarnościowych może stać się prawdziwym motorem wprowadzenia nowego międzynarodowego porządku³⁵³. Natomiast Andrzejczuk pisze, iż „dzięki odwołaniu się do solidarności *explicite* lub *implicite* następuje synchronizacja życia społecznego, regulowana prawodawstwem państwowym za pomocą określenia uprawnień i obowiązków poszczególnych podmiotów społeczności”³⁵⁴.

Początkowo terminem „solidarność” posługiwały się dziewiętnastowieczne ruchy społeczno-polityczne, którym zależało na podkreśleniu znaczenia więzi pomiędzy różnymi grupami społecznymi. „Solidarność” leżała u podstaw francuskich niemarksistowskich socjalistów (solidarystów) reprezentowanych m.in. przez Augusta Comte’a i Emila Durkheima. W Niemczech rozwinął się solidaryzm katolicki głoszony przez jezuitów Henricha Pescha, Gustawa Grundlacha i Osvalda von Nell Breuninga, dzięki którym od pontyfikatu Piusa XII pojęcie „solidarność” stało się trwałym elementem społecznej nauki Kościoła³⁵⁵.

Idea solidarności nabiera dużego znaczenia w demokracji chrześcijańskiej, gdzie jest wymieniana w ramach społecznej nauki Kościoła jako jeden z pryncypiów tego systemu. Z uwagi na przypisywanie solidarności centralnego znaczenia nurt ten nazywa się często *solidaryzmem* w odróżnieniu od liberalizmu i socjalizmu. Przedstawiciele demokracji chrześcijańskiej zwracają uwagę na dwa podstawowe znaczenia zasady solidarności. Pierwsza z nich to zasada bytowa związana przede wszystkim z socjalnością osoby, która jest istotnym rysem każdego człowieka. W myśl tej zasady każdy człowiek potrzebuje wzajemności drugiej oso-

³⁵² T. Buksiński, *Trzy demokracje*, [w:] *Idee filozoficzne w polityce*, Buksiński T. (red.), Poznań 1998, s. 70.

³⁵³ Vasak, *Les différentes catégories des droits de l'homme*, Publié avec le concours de l'UNESCO, A. Lapeyer, F. De Tinguy, K. Vasak (red.) Bruxelles 1990, s.305; por. F. J. Mazurek, *Podstawy moralno-prawne globalizacji gospodarczej*, s.34-39.

³⁵⁴ R. Andrzejczuk, *Prawa człowieka podstawą...*, s.137.

³⁵⁵ Z. Stawrowski, *O zapomnianej solidarności*, „Znak”, 8/2000, s. 60-61.

by, rozwija się bowiem w warunkach historyczno-społecznego życia wspólnotowego, a jego los jest częścią losu całej grupy. Społeczność rozumie się tu jako miejsce wspólnej realizacji wartości i personalnego rozwoju, a nie jako zewnętrzny układ stworzony do realizacji zróżnicowanych interesów i zaspakajania elementarnych potrzeb. W dzisiejszych czasach zasada bytowa solidarności przybiera znaczenia o zasięgu globalnym rozszerzając swój zakres działania na całą ludzkość.

Ze wzajemnych zależności między człowiekiem a innymi ludźmi, rodziną, społecznościami, państwem itp. wynika wzajemne zobowiązanie, tj. zasada solidarnej powinności. Ta z kolei zasada głosi, że każdy człowiek odpowiedzialny jest za wspólne dobro i zarazem każda wspólnota jest współodpowiedzialna za powodzenie poszczególnego człowieka. Powodzenie jednostki i dobro wspólne wzajemnie się warunkują³⁵⁶. Uwidaczniają się tu trzy płaszczyzny solidarności: między sobą, między jednostkami a całością oraz między całością a jednostkami. Solidarność w tym znaczeniu nie oznacza jednak negacji prawa do własnych interesów, nie wymaga rezygnacji z osobistej pozycji oraz nie wyklucza istnienia pluralizmu stanowisk nawet sprzecznych. Zabrania jednak egoistycznego separowania się i bezwzględnego realizowania partykularnych interesów oraz zobowiązuje do uwzględnienia interesów ogółu.

Dużą wagę solidarności w społeczeństwie podkreślał Józef Tischner wyodrębniając w niej dwa poziomy. W pierwszym przypadku mówił o solidarności głęboko ugruntowanej w istniejących relacjach ludzkich, czyli o tzw. „solidarność zakotwiczonej” – ukazującej ludzkie życie jako szereg zobowiązań wzywających członków wspólnoty do postępowania w duchu nakazów. Tak rozumiana solidarność na płaszczyźnie życia politycznego i obywatelskiego jest tożsama z zasadą solidarnej powinności. W drugim przypadku zwrócił uwagę na solidarność wykraczającą poza wyżej wymienione relacje. Posługując się przykładem przypowieści o Samarytaninie nazwał ją solidarnością bezinteresowną osób tworzących wspólnoty duchowe³⁵⁷.

Powyższe rodzaje solidarności ukazują podwójny wymiar człowieka. Jako osoby – stojącej ponad społeczeństwem i państwem, oraz jako jednostki (bytu fizycznego z wszystkimi swoimi potrzebami) podlegającej prawom społecznego współżycia i biorącej udział w umacnianiu instytucji społecznej użyteczności. Solidarność zaś jest tym, co można nazwać

³⁵⁶ Por. B. Sutor, *Etyka polityczna...*, s. 40-43.

³⁵⁷ „Cnota solidarności jest wyrazem dobrej woli człowieka. W gruncie rzeczy wszyscy jesteśmy solidarni, bo wszyscy jesteśmy w głębi naszych dusz ludźmi dobrej woli. Solidarność rodzi się z dobrej woli i budzi dobrą wolę”. J. Tischner, *Etyka solidarności*, Warszawa 1984, s. 8; por. także Charles Taylor, *Kilka refleksji na temat solidarności*, „Znak”, 8/2000, s. 22-27.

motorem naprawczym działań społecznych, jest nieodzowna dla przywrócenia istoty, ducha spójności społecznej, po to, aby wspólnota ożyła i stała się rzeczywista³⁵⁸.

Analizując myśl demokracji chrześcijańskiej nie można pominąć spojrzenia Jana Pawła II na ideę solidarności. Jego zdaniem dopiero akceptacja przez ludzi, grupy społeczne i całe społeczeństwa zasad ładu moralnego stworzy klimat porozumienia między ludźmi bez względu na dzielące ich różnice, a także stanie się odpowiednim podłożem dla kształtowania zasad współżycia społecznego opartego na zrozumieniu potrzeb innych, dla wzajemnej solidarności i braterstwa. Solidarne i harmonijne współdziałanie w ramach poszczególnych społeczeństw oraz współpraca między narodami przyczyni się do przezwyciężenia skrajnych przejawów niesprawiedliwości³⁵⁹.

Realizacja idei *solidarności bezinteresownej* przez demokrację liberalną nie jest możliwa. Wynika to z przyjętej przez liberałów indywidualistycznej koncepcji człowieka i koncepcji państwa minimalistycznego, tzw. „państwa-stróża nocnego”.

Dla demokracji liberalnej podstawową wartość ma jednostka pojmowana jako indywiduum, byt naturalny, fizyczno-psychiczny z określonymi, najczęściej utylitarnymi potrzebami. Człowiek spostrzegany jako byt egoistyczny, nawiązujący z innymi ludźmi tylko kontakty interesowne, jest twórcą państwa, społeczeństwa, norm prawnych i wartości. Instytucje społeczne, reguły i normy istniejące w państwie mają więc charakter umowny i instrumentalny, są tworzone dla zaspokojenia indywidualnych potrzeb, interesów poszczególnych ludzi i mogą być zastąpione innymi. Społeczeństwo dla liberałów jest zbiorem indywiduów, własnowolnym tworem jednostek, nie zaś bytem samoistnym posiadającym samoistną wartość. We współczesnych liberalnych koncepcjach życie społeczne i instytucje społeczne, tj. państwo i prawo, są traktowane jako zło konieczne. Funkcja państwa sprowadza się do zewnętrznego zapewnienia bezpieczeństwa i swobód, równości wobec prawa, swobodnego dążenia do dobrobytu i przyjemności obywateli. Granice realizacji utylitarnych i hedonistycznych wartości i wolności człowieka są wyznaczone przez konstytucję³⁶⁰. W państwie takim nie ma mowy o wspólnych dążeniach i celach czy solidarnym działaniu. Trudno tu mówić także o solidarnej powinności, gdyż mamy tutaj jedynie do czynienia z krótkoterminowym współdziałaniem opartym na wyniku kosztów i zysków egoistycznych jednostek. Należy jednak pamiętać, że wniosek ten jest teoretyczną konsekwencją rozważań na temat modelu państwa libe-

³⁵⁸ Tamże, s. 27.

³⁵⁹ Jacek Czajkowski, *Budujcie nowe społeczeństwo. Społeczeństwo, naród, państwo w myśli Jana Pawła II*, Kraków 1991, s. 78.

³⁶⁰ Por. T. Buksiński, *Racjonalność współdziałań*, Poznań 1996, s. 12-15; także S. Kowalczyk, *Liberalizm...*, s. 109-119.

ralnego. Państwa liberalno-demokratyczne wielokrotnie, bowiem, w praktyce okazywały solidarność np. z ofiarom tsunami czy chociażby podczas stanu wojennego w Polsce.

Liberałowie uznają solidarność za pochodną wolności i równości, a nie za niezależną zasadę. Jak twierdzą, każda koncepcja braterstwa jest sprzeczna z dwoma podstawowymi aspektami współczesnego świata: indywidualną autonomią i społecznym pluralizmem. Jak ujmuje to Rawls, fakt pluralizmu oznacza, że należy porzucić nadzieję na polityczne braterstwo, jeśli rozumiemy przez nie polityczne społeczeństwo, które jednoczy akceptacja ogólnej i całościowej koncepcji dobra³⁶¹.

Socjaldemokraci nadają solidarności wymiar ogólnoludzkiej zasady społecznej lub prawno-politycznej. Już w dziewiętnastym wieku socjaldemokraci uważali, że „[p]ojęcie ogólnej ludzkiej solidarności jest najwyższym pojęciem kultury i moralności. Zadaniem socjalizmu jest jego urzeczywistnienie”³⁶². E. Bernstein występując przeciwko nierównościom społecznym i politycznym akceptował prawny i społeczny charakter zasady solidarności. Według niego z zasadą tą nie równa się żadna inna wielka zasada normatywna prawa socjalnego – ani zasada równości, ani zasada wolności³⁶³. Zaprzeczeniem pojęcia solidarności i braterstwa były działania socjalizmu rewolucyjnego, czego najgorszy przykład stanowi stalinizm.

Współczesny socjaldemokrata M. Walzer uważa, że solidarność może być niebezpieczna, gdy jest jedynie uczuciem, emocjonalnym substytutem dla rzeczywistej, codziennej współpracy. Na ten rodzaj bliskości z innymi ludźmi trzeba sobie zapracować, przez wspólną walkę lub pracę na rzecz jakiejś sprawy. Solidarność musi mieć lokalny wymiar – powinna być budowana „od dołu” poprzez uczestnictwo w grupach sąsiedzkich, kościołach, związkach, partiach, grupach zawodowych, towarzystwach wzajemnej pomocy. Próby budowania solidarności „od góry” polegające m. in. na prowadzeniu przez rząd populistycznych kampanii przeciwko „obcym wpływom” odzwierciedla utratę wiary w demokratyczną budowę wspólnego życia oraz buduje fałszywą solidarność, która nie będzie w stanie przejść przez próby moralne czy polityczne. Próbą solidarności jest wzajemna pomoc – uznanie, że wobec wszystkich współobywateli człowiek ma obowiązki przez sam fakt przynależności do społeczeństwa³⁶⁴. W imię realizacji tej idei współczesny socjalizm opowiada się za państwem opiekuńczym – rozbudowuje agendy państwowe, publiczną opiekę społeczną, służbę zdrowia, bezpłatne szkolnictwo, system zapomóg.

³⁶¹ Will Kymlicka, *Braterstwo*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii...*, s. 485.

³⁶² Cyt. za T. Buksiński, *Trzy demokracje...*, s. 73.

³⁶³ Tamże, s. 74.

³⁶⁴ M. Walzer, *Pluralizm a socjaldemokracja*, PS 3-4/1998, www.lewica.pl, s. 4-5.

Jak można zauważyć powyższy katalog praw trzech generacji bardzo szczegółowo traktuje o prawach człowieka a uwzględniając jeszcze ciągłe jego poszerzanie, można by rzec, że człowiek znajduje się sytuacji komfortowej. Szansą jest bowiem, że w przyszłości każde jego zachowanie i inność będą chronione przez prawa ludzkie. Czy taki kierunek „rozwoju” jest dobry dla owych praw jak i samego człowieka? Czas pokaże.

ROZDZIAŁ IV

UGRUNTOWANIE PRAW CZŁOWIEKA W PERSPEKTYWIE SPORÓW FILOZOFICZNYCH O „CZŁOWIECZEŃSTWO”, „GODNOŚĆ” I „PODMIOTOWOŚĆ”

W międzynarodowych dokumentach czytamy: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować w stosunku do siebie wzajemnie w duchu braterstwa³⁶⁵; „[...] zgodnie z zasadami ogłoszonymi w Karcie Narodów Zjednoczonych uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie”³⁶⁶; „Prawa człowieka i podstawowe wolności stanowią prawo przyrodzone wszystkich istot ludzkich”³⁶⁷.

Jak można zauważyć, współcześnie na forum międzynarodowym istnienie praw człowieka wydaje się dla znakomitej większości czymś bezdyskusyjnym, zgoła oczywistym. Paradoksalnie jednak stan taki nie oznacza powszechnej zgody co do ich treści, a tym bardziej ich przestrzegania. Świadczy o tym nie tylko przeszłość, ale niestety także współczesność. Można by rzec, iż stan to normalny, gdyż w sposób oczywisty istnienie nawet najdoskonalszego prawa nie pociąga za sobą z koniecznością jego przestrzegania. Jednakże na poziomie koncepcji praw człowieka samo ich ugruntowanie bywa odmienne, a proponowane rozstrzygnięcia zdają się opierać na daleko idących założeniach filozoficznych i to tych deklarowanych wprost lub przyjmowanych milcząco oraz w różnym stopniu uświadamianych sobie przez samych twórców tychże koncepcji. Pozostaje kwestią sporną, czy wśród różnorodności stanowisk można znaleźć płaszczyznę porozumienia; a może rację miał zaangażowany w prace nad *Powszechną Deklaracją Praw Człowieka* Jaques Maritain twierdząc, iż pomimo sprzecznych poglądów teoretycznych możliwe jest dojście do czysto praktycznego uzgodnienia katalogu praw człowieka, natomiast próba szukania wspólnego dla wszystkich uzasadnienia tych praktycznych zaleceń nie jest wskazana. Bez względu na rozstrzygnięcie sporu w tej materii, niewątpliwie ważne wydaje się ukazanie właśnie owych założeń filozoficznych tkwiących u podstaw koncepcji praw człowieka i próba odpowiedzi na pytanie, czy ich powszechne uznanie łączy się z jednym powszechnie uznawanym ugruntowaniem. Wydaje się,

³⁶⁵ Zob. artykuł 1 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...*, s. 17.

³⁶⁶ Preambuły *Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych* oraz *Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i politycznych*, [w:] dz. cyt., s. 26 i s. 24.

³⁶⁷ *Paryska Karta Nowej Europy*, [w:] dz. cyt., s. 291.

ze takiego wspólnego ugruntowania nie ma. Pozostaje jednak kwestią otwartą, czy można by chociaż mówić o jakimś wspólnym mianowniku różnych – czy wszystkich? – ugruntowań.

Czy więc, w świetle trudności związanych z powszechnym ugruntowaniem praw człowieka, nie wystarczyłoby ustanowienie przez państwo, lub może organizacje ponadpaństwowe, takiego systemu norm prawnych i instytucji, który przyjęty i uznany przez wszystkich, stanowiłby wystarczającą ochronę dla każdego człowieka? Inaczej mówiąc, czy można by uznać za jedyną podstawę normatywności praw człowieka przepisy prawa stanowionego? Przyjęcie takiego stanowiska, w sytuacji istniejącego już powszechnego uznania praw człowieka, wydaje się proste i nieskomplikowane, dlaczegoż więc nie mogłoby ono stanowić jedynego gwaranta praw jednostki ludzkiej? Niestety, współczesna sytuacja na świecie, jak i wydarzenia z przeszłości (choćby holocaust, system stalinowski i hitlerowskie Niemcy, a także obecna sytuacja w Iraku czy państwach afrykańskich – przykłady można mnożyć) ukazują, że próby wywodzenia praw człowieka z prawa pozytywnego będącego jedynym gwarantem normatywności tychże praw nie chroniły i nie chronią ludzkości przed ich łamaniem, przed ich nieprzestrzeganiem czy nieuznawaniem czy to przez indywidualnych ludzi, czy grupy społeczne, czy wreszcie całe narody i państwa. Powszechnie bowiem wiadomo, iż nawet najbardziej doskonałe prawo nie daje gwarancji jego przestrzegania.

Nie można zaprzeczyć, że jedną z konsekwencji zaakceptowania tezy o braku wspólnego ugruntowania filozoficznego praw człowiek jest przyjęcie pozytywizmu prawnego jako koncepcji wiodącej w dyskusji nad prawami człowieka, co prowadzić może z jednej strony do potraktowania człowieka, a tym samym jego praw, jako środka do realizacji partykularnych celów grupy rządzącej, co w końcowym efekcie przyczynić się może do zagrożenia totalitaryzmem, z drugiej natomiast strony pojawia się niebezpieczeństwo odebrania prawom człowieka ich przyrodzoności, powszechności, nienaruszalności i niezbywalności czyli tych przymiotów, które jakoby stanowią podstawową gwarancję i uzasadnienie ochrony każdego indywidualnego bytu ludzkiego. Warto w tym miejscu także zaznaczyć, że korzystanie z prawa pozytywnego, jako głównego kryterium w uzasadnieniu praw człowieka, wynikać może zarówno z przyjętej koncepcji człowieka, jak również akceptowanej koncepcji prawa. W związku z tym, że powyższe podejście narażone jest na relatywizm i subiektywizm, spotkać się może także z zarzutem, iż nie wyklucza ono uznania i przyjęcia dowolnej normy podstawowej i każdego zespołu norm prawnych – w tym również takich, które godzą w podstawowe wymogi moralności i naruszają wolność człowieka, a tym samym prawa człowieka.

W świetle tego, iż stanowiska wywodzące normatywność praw człowieka z prawa stanowionego nie zapewniają bezpieczeństwa człowiekowi, jak również nie dają podstaw do

traktowania praw człowieka jako powszechnych, nienaruszalnych i niezbywalnych, wydaje się, że jedynym słusznym podejściem w ich odczytywaniu jest szukanie źródeł ich normatywności w istocie człowieka, a więc w jego człowieczeństwie. Wiadomo jednak również, iż pomimo uznania, w dokumentach organizacji międzynarodowych, przymiotów człowieka – człowieczeństwa, podmiotowości czy ludzkiej godności – nadal toczą się spory o ugruntowanie praw człowieka, będące przede wszystkim wynikiem wieloznaczności powyższych terminów, a więc różnego ich rozumienia (nieraz wykluczającego się wzajemnie) na gruncie współczesnej filozofii, socjologii czy antropologii. Coraz częściej także pojawiają się głosy o kryzysie czy choćby o konieczności ponownego dookreślenia kluczowych dla praw człowieka terminów i założeń.

Z jednej strony sądzić więc można, że poszukiwanie – a to zadanie niniejszej pracy – jakiejś wspólnej płaszczyzny w różnorodnym ugruntowaniu praw człowieka i tak nie może wnieść nic konstruktywnego do samej dyskusji na temat problematyki praw człowieka. Z drugiej zaś strony właśnie tak przedstawiony problem skłania do ponownej refleksji nad człowiekiem, jego przymiotami, a tym samym także nad jego prawami.

Jak już to zostało wcześniej powiedziane, okres rewolucji francuskiej stał się przełomowym momentem, od którego termin „prawa człowieka” wszedł na stałe do dyskusji prowadzonej przez filozofów, prawników, politologów czy socjologów. W prawach człowieka zaczęto upatrywać receptę na poprawę ludzkiej egzystencji zarówno w wymiarze moralnym, duchowym, jak i przede wszystkim w wymiarze społeczno-ekonomicznym czy prawnopolitycznym. Określając je mianem przyrodzonego prawa wszystkich istot ludzkich, zaczęto konstruować wielopłaszczyznowe uregulowania prawne zmierzające do ochrony człowieka, zapominając często o namyśle nad podstawą praw człowieka, uznając je raczej za pewną oczywistość. Czym więc owe prawa są? Dlaczego człowiekowi mają, w ogóle, pewne prawa przysługiwać? Szukając odpowiedzi na powyższe pytania, należałoby najpierw rozwiązać problem metodologiczny związany z odpowiedzią na pytanie „kim” bądź „czym” jest człowiek w sensie antropologicznym. Tak więc pytanie o ugruntowanie praw człowieka staje się pytaniem o kondycję człowieka i jego człowieczeństwo.

1. Przyczyny i skutki kryzysu człowieczeństwa

W literaturze przedmiotu coraz częściej podejmuje się dyskusję na temat kondycji człowieka we współczesnym świecie z ukierunkowaniem na tzw. kryzys człowieka, który ogarniając coraz większe obszary ludzkiego życia daje poczucie zagubienia przez jednostkę sensu i granic bytu (w tym także własnego bytu). Owo zagubienie dotyczy zarówno płaszczyzny nauki i techniki, jak również kultury i religii czy szeroko rozumianej sfery gospodarki – można by rzec wszystkich najważniejszych dziedzin, w których człowiek uczestniczy. W świetle takiego stanu rzeczy pierwszym nasuwającym się pytaniem jest oczywiście pytanie o źródło i przyczyny takiej sytuacji, a także o możliwe sposoby i skuteczność proponowanych rozwiązań owego problemu. Należałoby się jednak zastanowić, czy debaty podejmowane na temat kryzysu człowieka, a tym samym kryzysu jego praw, nie są po prostu dyskusjami wokół stosunku do ewentualnej normatywności człowieczeństwa. Może należałoby raczej rozważyć nie sam kryzys, lecz to, czy człowieczeństwo dla wszystkich jest normą, która wyznacza prawa człowieka, stojąc jednocześnie na ich straży.

Wielokrotnie już zostało podkreślone, iż prawa człowieka w czasach nam współczesnych są czymś powszechnie uznanym. Czy jednak ci, którzy na temat tych praw podejmowali i podejmują polemikę, jednakowo rozumieją samo człowieczeństwo? Czy nie jest tak, że dyskusje o kryzysie człowieka są po prostu dyskusjami nad normatywnością człowieczeństwa i przyjmowaniem jej (lub nie) za gwarant praw człowieka. Jeśli w rzeczywistości taka sytuacja ma miejsce, warto przyjrzeć się tym płaszczyznom życia ludzkiego, w których brak normatywności człowieczeństwa doprowadził do powszechnego kryzysu, a tym samym do łamania podstawowych praw jednostki ludzkiej czyli prawa do życia, wolności i własności.

W tym miejscu należy także zaznaczyć, że uwzględnione, w niniejszym rozdziale pracy, płaszczyzny życia ludzkiego są tylko próbą (bez wątpienia niepełną) ukazania stanu człowieka we współczesnym świecie, zaś przytaczane stanowiska mają w zamyśle przedstawić w miarę pełny obraz przyczyn i skutków (często przeciwstawnych, jeśli chodzi o daną dziedzinę życia ludzkiego) współczesnego kryzysu człowieczeństwa, mającego swój wyraz między innymi w całkowitym upadku tradycyjnych wartości, na rzecz postmodernistycznej wizji kultury, w której kategorycznie nastąpiło zaprzeczenie stałym wartościom, jak również stałym kryteriom wartościowania i normom – a co za tym idzie „rozmyciu” granicy między dobrem i złem, *sacrum* i *profanum*. Również poszukiwanie zrozumienia człowieka poprzez zredukowanie go³⁶⁸ do struktur podświadomości i nieświadomości (np. Z.Freud), struktur społecz-

³⁶⁸ tzw. hermeneutyka redukcyjna – określenie P. Ricouera.

nych (np. K. Horney) czy kulturowych (np. E. Fromm) lub do struktury języka (C. Levi-Strauss), doprowadziło w konsekwencji do krytyki substancjalnie pojętego podmiotu, a w ostateczności do kryzysu człowieczeństwa wyrażającego się w uprzedmiotowieniu bytu ludzkiego.

W świetle tego, choć skrótowo i pobieżnie a więc z konieczności upraszczająco, powyżej opisanego stanu rzeczy można odważyć się na wysunięcie tezy, iż cały postmodernizm przedstawia smutny obraz upadku człowieka i człowieczeństwa. Aby zrozumieć ową skomplikowaną tzw. „trudną współczesność” nie wystarczy jednak poprzestać na samej diagnozie. Zrozumieć bowiem, to poznać przyczyny i o nie właśnie należy w tym miejscu zapytać, pytając o kryzys człowieczeństwa.

Bez wątpienia we współczesnej literaturze filozoficznej znaleźć można różnorodne próby wytłumaczenia powyższego stanu rzeczy, poczynając od szukania przyczyny w indywidualizmie (L. Dumont) bądź wręcz przeciwnie w nadmiernej idei jedności, całości i tożsamości (E. Levinas, H. Arendt), bądź też w całkowitym antyhumanizmie (Ch. Godin). Również zjawiska zachodzące w płaszczyźnie kultury i religii oraz związane z nimi wartości odczytane mogą zostać z jednej strony jako przyczyna odebrania człowiekowi tego, co mu najbliższe (Z. Freud – popędy, potrzeby; Klages – wolność, Levinas – indywidualność), z drugiej zaś jako ta sfera życia ludzkiego, która uległa zapomnieniu i poświęceniu na rzecz współczesnej nauki i techniki (Jan Paweł II, Ch. Delson, A. Kiepas). Aby dopełnić obraz nie należy zapomnieć również o stanowisku H. Arendt, ukazującym zniewolenie człowieka na płaszczyźnie politycznej – przez ideologię totalitarną, oraz stanowisku Z. Bauman, w którym za obecny stan rzeczy, m.in. przeludnienie, odpowiedzialne mają być szeroko rozumiane współczesne procesy globalizacji.

Można więc mieć nadzieję, iż analiza tak różnorodnych płaszczyzn, na których dostrzega się przejawy kryzysu człowieczeństwa, pozwoli zrozumieć, a może także rozwiązać, problemy związane z trudnościami w uznaniu, a więc i przyjęciu „jednego” – możliwego do zaakceptowania dla wszystkich – ugruntowania i rozumienia praw człowieka bądź chociażby w niewielkim stopniu przybliżyć stanowiska rodzące owe rozbieżności, stojące na drodze do rozwiązania sporu. Wydaje się, iż samo już chociażby zrozumienie owych przyczyn może stać się początkiem dla zaakceptowania różnorodnych rozstrzygnięć w sprawie praw człowieka i ich ugruntowania oraz w znalezieniu jakiegoś wspólnego rozwiązania, które szanując ową różnorodność pozwoli zbudować jedną mocną podstawę czy gwarant dla ludzkich praw.

1.1. Człowiek a nowożytny indywidualizm

Wiele zarzutów w odniesieniu do prób poszukiwania powszechnego ugruntowania praw człowieka formułowanych jest przez zwolenników relatywizmu kulturowego. Wiążą się one najczęściej, jak już wcześniej zostało wspomniane, z przypisywaniem owym prawom europejskich i chrześcijańskich korzeni, a co za tym idzie szeroko pojętego zakorzenienia w kulturze zachodniej. Przeciwnicy uniwersalności praw człowieka w swojej argumentacji zwracają uwagę na odmienność kultur, przeciwstawiając najczęściej „człowiekowi Zachodu”, postrzegającemu rzeczywistość poprzez dychotomie: człowiek-natura, Bóg-człowiek, podmiot-przedmiot, wizerunek „człowieka Wschodu”³⁶⁹ opierającego swój światopogląd na jedności wszystkiego i motywie Tai Chi – symbolu oznaczającym jedność, równowagę sił i pełnię³⁷⁰. Konsekwencją takiego ostrego rozgraniczenia obu kultur, z jednej strony może być (i często jest) fundamentalizm kulturowy³⁷¹ czy religijny³⁷² (pojawiający się po obu stronach), z drugiej zaś pogłębiająca się relatywizacja z góry wykluczająca znalezienie jakiegokolwiek wspólnej płaszczyzny, w tym przypadku płaszczyzny ugruntowania praw człowieka. W kontekście owych rozważań nasuwają się pytania: Czy zatem przy takim „ostrym” przeciwstawieniu sobie Zachodu i Wschodu możliwy jest jakiś konsensus co do wspólnego ugruntowania praw człowieka oraz jakie (a może gdzie) istnieją przyczyny pogłębiającej się przepaści?

Alain Renaut w książce *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości* przedstawił interesującą, aczkolwiek pesymistyczną koncepcję „ideologii nowożytnej” Louisa Dumonta, do której kluczem jest indywidualizm. Francuski orientalista L. Dumont, autor między innymi książki *Homo hierarchicus. Esej na temat systemu kastowego*, poprzez analizę społeczeństwa indyjskiego oraz poprzez konfrontację z wartościami myśli tradycyjnej stara się udowodnić problematyczność społeczeństwa nowożytnego, jak i nowożytnych wartości. Autor swoją tezę próbuje uzasadniać opierając się na dualizmie dwóch wielkich ideologii: holistycznej i indywidualistycznej, odpowiadających dwóm typom społeczeństwa, a pozostających do siebie w stosunku sprzeczności i wykluczania się – co nie pozwala na żaden kom-

³⁶⁹ Jak w swoim artykule zauważa Marek Węgiński, człowiek Zachodu używając określenia „wschodni” odnosi go do czterech głównych obszarów: Rosji, Bliskiego Wschodu (od Maroka do Pakistanu, gdzie dominuje islam), Dalekiego Wschodu (Chiny, Japonia, Tybet, Korea, Indonezja) oraz subkontynentu indyjskiego. Por. M. Węgiński, *Kilka myśli o starożytnym Wschodzie i współczesnym Zachodzie*. „Wschód-Zachód”, 9/1999, s.1.

³⁷⁰ Szerzej tamże, s. 1-6.

³⁷¹ Jak zauważa A. Bronk fundamentalizm kulturowy znajduje swój wyraz przede wszystkim w dwóch tezach. Pierwszą jest wyróżnienie pozycji pewnej kultury, drugą zrelatywizowanie ludzkiego poznania i zachowania do pewnej perspektywy kulturowej. Filozofowie zachodni (M. Heidegger, L. Kołakowski, H.-G. Gadamer) niejednokrotnie przyjmowali pogląd o wyróżnionej pozycji kultury europejskiej. Szerzej A. Bronk, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 169-171.

³⁷² To współcześnie najbardziej kontrowersyjna postać fundamentalizmu, w którym jedni widzą ostatni „bastion”, inni zaś jedyną instancję zdolną do stawienia czoła powszechnemu relatywizmowi i moralnemu pesymizmowi. Szerzej tamże, s. 174-178.

promis między nimi. Pierwszą ze wspomnianych ideologii jest ideologia holistyczna, której odpowiada społeczeństwo hierarchiczne, a której odpowiednikiem jest indyjski system kastowy. W społeczeństwie takim porządek wypływa z położenia nacisku na tzw. wartość całości, w wyniku czego elementy (w tym przypadku jednostki ludzkie) ukazują się jako podporządkowane całości lub temu, co tę całość ucieleśnia. Druga ideologia natomiast zwana indywidualistyczną nadaje wartość jednostce jako niezależnemu, autonomicznemu bytowi, w swej istocie niespołecznemu. Ideologii tej odpowiada społeczeństwo egalitarne, w którym człowiek jako wartość najwyższa podlega tylko samemu sobie, przez co wszelka zasada hierarchii zostaje odrzucona na rzecz zasady równości. Dla współczesnego sposobu myślenia, jak zauważa sam L. Dumont, „[w]szyscy ludzie nie są już, jak przedtem, podzieleni według wielu porządków, warunków, statusów, w harmonii z hierarchicznym kosmosem, lecz równi, bez żadnej dyskryminacji. Liczne wyróżniki jakby wspólnie stworzyły bezwzględnie nieprzekraczalną granicę”³⁷³.

Sam aspekt równości związany jest wielokrotnie z problemem odmienności i różnicy, co ujawnia się przy nierównym traktowaniu kobiet czy mniejszości seksualnych.

Przyzwoleniem, nie zawsze związanym z akceptacją, dla „odmiennych” grup niejednokrotnie staje się uznanie danej różnicy, poprzez nadanie równych praw i szans (można by rzec, że jest to próba swego rodzaju „rozgrzeszenia” się przed samym sobą). Jak trafnie zauważa Dumont, ten tak pożądaný egalitaryzm najczęściej różnicę pozostawia na uboczu, lekceważy ją czy podporządkowuje, ale jej nie uznaje. Jak czytamy, „skoro łatwe jest przejście od równości do identyczności, na dłuższą metę doprowadzi to prawdopodobnie do zaniku cech dystynktywnych – w tym sensie, iż zatrafi się sens czy wartość przypisywaną poszczególnym różnicom”³⁷⁴. Jego zdaniem uznanie odmienności jako odmienności może być tylko hierarchiczne. Jak pisze „«uznać» znaczy tyle co «ocenić» lub «zintegrować»”³⁷⁵ i mimo, że takie twierdzenie kłóci się z naszym zdroworozsądkowym pojmowaniem, to jednak tylko „przez przewrotność lub zubożenie pojęcia ładu moglibyśmy uwierzyć w odwrotność tego: iż równość sama przez się może stanowić ład”³⁷⁶. Jeszcze dodaje: „[o]bstaję przy takim oto twierdzeniu: jeśli odmienności domagają się zrównania i uznania zarazem, to żądają rzeczy

³⁷³ L. Dumont, *Szkice o indywidualizmie. Wartość – u współczesnych i u innych*, przekł. M. L. Kalinowski, „Literatura na świecie”, 8-9/1988, s. 216.

³⁷⁴ Tamże, s. 224.

³⁷⁵ Tamże, s. 225.

³⁷⁶ Tamże, s. 225.

niemożliwej. Przychodzi tu na myśl slogan «oddzieleni, lecz równi», który w Stanach Zjednoczonych znamionował przejście od niewolnictwa do rasizmu»³⁷⁷.

Odwołując się do zakładanego przez siebie dualizmu ideologii (holizm-indywidualizm), Dumont skonstruował jedną ze swoich najsłynniejszych tez, która głosiła, iż jakkolwiek powrót do holizmu w ramach współczesnych społeczeństw staje się zarówno niebezpieczny, jak i prawie niemożliwy, zaś próba wyprowadzenia z owych ideologii woli jedności z konieczności stanie się wolą totalitarną lub wolą terroryzmu. Jak zauważa, próby takie mogą przybrać różne postacie. Mogą sprowadzać się bądź do całkowitego zanegowania wartości³⁷⁸, bądź sprowadzenia ich do poziomu środków³⁷⁹, z czego według Dumonta, wnioskować można jedynie o niezdolności pewnych nurtów filozoficznych do ogarnięcia rzeczywistości ludzkiego życia, a także o impasie, w jakim znalazł się indywidualizm. Próby mogą także iść w kierunku przekroczenia indywidualizmu poprzez stworzenie współczesnej namiastki religii, czy to w postaci marksizmu czy innych ideologii totalitarnych. Jak sam pisze „niebezpieczeństwo wiąże się nie tylko z próbami narzucenia takich doktryn siłą, lecz tkwi w samej doktrynie: jest nim wzajemna nieprzystawalność wartości, znajdujące swój wyraz w tym, iż na poziomie działania stosuje się siłę»³⁸⁰.

L. Dumont podjął się próby rekonstrukcji kształtowania się ideologii indywidualistycznej, próbował także znaleźć „mediację”, tj. taką formę społeczeństwa tradycyjnego, dzięki której z jednej strony mógłby nastąpić pewien rodzaj reinterpretacji indywidualistycznej, z drugiej zaś służyłaby ona jako zwornik pomiędzy dwoma systemami. Ów zwornik dostrzegł u podstaw tradycyjnego społeczeństwa indyjskiego – w modelu „wyrzeczenia się świata”. Jego zdaniem, w systemie kastowym (w jego wnętrzu), w którym jednostki nie ma, „wyrzeczenie się świata” stworzyło niektórym ludziom możliwość osiągnięcia pełnej niezależności. W hinduizmie jako religii „[d]la tego, kto staje się *sannyasi*, hinduizm nie jest już religią wyrzeczenia się siebie (jako jednostki) i rozproszenia w porządku świata: przeciwnie, to świat jest tym, co odrzucający odrzuca, «aby poświęcić się swemu własnemu wyzwoleniu»»³⁸¹. Taki człowiek, według L. Dumonta, porzucając świat niespodziewanie zostaje obdarowany indywidualnością, którą musi przekroczyć albo rozwinąć. Ten zasadniczy punkt zbli-

³⁷⁷ Tamże, s. 225.

³⁷⁸ „Sądy o wartościach uznaje się już to za pozbawione sensu, już to za ledwie za przejawy nastrojów czy stanów emocjonalnych”. Tamże, s. 206.

³⁷⁹ „[...]u niektórych pragmatystów – cele stają się środkami: wprowadzając kategorię „wartości instrumentalnych” negują oni odrębne istnienie „wartości realnych”, to znaczy wartości we właściwym tego słowa znaczeniu”. Tamże, s. 206.

³⁸⁰ Tamże, s. 206-207.

³⁸¹ Cyt. A. Renaut, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przekł. D. Leszczyński, Wrocław 2001, s. 84.

za go do myśliciela zachodniego. Zachodnim odpowiednikiem wyrzekającego się było pierwsze chrześcijaństwo³⁸². Jak zauważył autor koncepcji, aby mógł narodzić się nowożytny indywidualizm musiało nastąpić „skalanie się” indywidualistycznych i uniwersalnych składników chrześcijańskich „życiem świeckim”³⁸³, dzięki czemu początkowy dualizm zanikł, a życie w świecie w pełni zostało pogodzone z wartością najwyższą, zaś „jednostka-poząświatem” stała się „nowożytną-jednostką-w-świecie”³⁸⁴. Za najważniejsze momenty owego „skalania się” Dumont uważa: nawrócenie się cesarza Konstantyna w IV wieku, reformację, narodziny indywidualizmu politycznego w XIII w. i nowożytnego prawa naturalnego oraz triumf jednostki w *Deklaracji* francuskiej z 1789 roku.

Dumont czyni jednostkę, będącą bytem niezależnym i autonomicznym, a w konsekwencji społecznym, wartością świata nowożytnego. Jak zauważa, „położenie nacisku na jednostkę doprowadziło do interioryzacji moralności czyniąc z niej sprawę sumienia, nie mającą związku z innymi celami ludzkiego działania i uniezależnioną od religii. Indywidualizm i występujące równocześnie odseparowanie się człowieka od przyrody oddzieliły zatem od siebie nawzajem dobro, prawdę i piękno i wytworzyły głęboką przepaść pomiędzy *Sein* i *Sollen*. Taka sytuacja jest naszym udziałem w tym sensie, iż stanowi ona sedno współczesnej kultury czy cywilizacji”³⁸⁵. Gdzie indziej czytamy, „iż w nowożytnej koncepcji prawa i polityki najwyższą wartością (...) jest człowiek rozważany jako istota autonomiczna, niezależna od wszelkiej więzi społecznej lub politycznej”³⁸⁶.

Jak uważa Renaut (traktując to jednocześnie jako zarzut), L. Dumont jednostronnie interpretuje nowożytność jako dzieje jednostki, w których indywidualizm nie przestając się rozwijać staje się coraz bardziej totalny. Według niego „Dumont, który traktuje indywidualizm wyłącznie jako przeciwieństwo holizmu, widzi, po zawaleniu się wartości tradycyjnych, jedynie triumf jednostki i interesuje go wyłącznie kwestia podstawy, na której właśnie indywidualizm stał się możliwy(...): humanistyczna waloryzacja człowieka jako podmiotu”³⁸⁷.

Autonomia nowożytna oznacza tu absolutną niezależność, zdolność człowieka do tego, aby nie potrzebował do istnienia niczego poza sobą. Jak zauważa Renaut, interpretacja Dumonta kończy się na wpisaniu w samą istotę nowożytności wszelkiego możliwego zła,

³⁸² Tym, jednakże, co wyróżniało chrześcijańską wersję „jednostki-poząświatem” była perspektywa uniwersalistyczna, w której ukazuje się ponadświatowa relacja z Bogiem. Wynika stąd zasada istniejąca od początków chrześcijaństwa, a mianowicie „równość wszystkich”. Por. tamże, s. 86-87.

³⁸³ Tamże, s. 87.

³⁸⁴ Tamże, s. 87.

³⁸⁵ L. Dumont, *Szkice o indywidualizmie...*, s. 205.

³⁸⁶ L. Dumont, *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éd. Du Seuil, Paris 1983, s. 35. Cyt. za A. Renaut, *Era jednostki...*, s. 93.

³⁸⁷ Cyt. A. Renaut, *Era jednostki...*, s. 91.

którego potwierdzeniem był w szczególności totalitaryzm i rasizm. Taka pesymistyczna ocena wiąże się z przekonaniem, iż w wartościach nowożytnych, w których brak uniwersalizmu, nie można znaleźć tego, co pozwoliłoby naprawić nowożytności własne odchylenia. Jak pisze Renaut, „praca Dumonta może jedynie dołączyć do tych apokaliptycznych wizji nowożytności, które myśl współczesna tak często przedkładała nad rzetelne badania – zapewne mniej patetyczne, lecz bardziej wnikliwe – tego, co w nowożytnej przygodzie przyczyniło się do powstania totalitarnych i rasistowskich obłądów”³⁸⁸. Takie jednostronne podejście jego zdaniem prowadzi jedynie do próby uzasadnienia przez autora koncepcji własnej holistycznej wizji świata, a Dumont czyni to przede wszystkim poprzez negatywne ujęcie indywidualizmu promującego człowieka „nie-społecznego”. Renaut nie zgadza się także z diagnozą, jakoby cała nowożytność dotychczasową relację człowiek-człowiek doprowadziła do zniszczenia, przekształcając ją w prostą relację człowiek-rzecz (przedmiot). Konsekwencją zmiany owej relacji miało zaś stać się myślenie człowieka w obrębie wspólnoty tylko o sobie samym bez odniesienia do innych ludzi. „Desocjalizacja człowieka – pisze Renaut – jeśli wpisana jest w ogólną logikę indywidualizmu, nie jest jednakowoż zawarta w ogólnej logice nowożytności (...), która tam, gdzie podtrzymuje bardziej wartość podmiotu niż jednostki, traktowała subiektywność jedynie jako coś istniejącego wewnątrz intersubiektywności”³⁸⁹.

Dumont podsumowując przedstawioną przez siebie opozycję indywidualizm-holizm stwierdza, iż w społeczeństwach nowożytnego zachodu na pierwszy plan wysuwają się wartości wolności i równości, zaś w społeczeństwach kastowych – współzależność i hierarchia. Nowożytna zaś relacja człowiek-rzecz każe odbierać, odczytywać innego, poprzez biegun ewentualnych konfliktów, jako wroga lub przynajmniej rywala w walce o zdobywanie dóbr. Stąd konkluzja Dumonta: „Trzeba więc ogólnie powiedzieć, że dwie są drogi jakiegokolwiek uznania odmienności: hierarchia i konflikt. (...) Konflikt ma tę zaletę, że jest prosty, podczas gdy hierarchia wprowadza komplikacje przypominające chińską etykietę. Tym większe zaś, że ona sama musiałaby z kolei zawrzeć się w najwyższej wartości egalitarystycznego indywidualizmu. Ja jednak przyznaję się, że uporczywie ją właśnie stawiam wyżej”³⁹⁰.

Przy takiej konkluzji nietrudno zgodzić się z Renautem, iż próba rekonstrukcji ukonstytuowania się indywidualizmu została przekazana przez Dumonta jako kolejna apokaliptyczna wizja świata. W koncepcji tej wszelkie „nie-tradycyjne idee” przedstawione są w świetle pejoratywnym, co w ostateczności prowadzi do konkluzji, iż zarówno chrześcijaństwo,

³⁸⁸ Cyt. tamże, s. 103.

³⁸⁹ Cyt. tamże, s. 106.

³⁹⁰ L. Dumont, *Szkice o indywidualizmie...*, s. 225.

liberalizm jak i totalitaryzm stają się na równi odpowiedzialne, po pierwsze za współczesny negatywny obraz świata – utożsamianego tylko ze złem, po drugie za „monadycznego” człowieka charakteryzującego się społecznością, egoizmem i zdolnością uprzedmiotawiania drugiego. Wydawać by się także mogło, że w sposobie rozumowania autora ujawnia się „swoista schizofrenia” ukazująca z jednej strony człowieka niezależnego, autonomicznego, niespolęcznego, z drugiej zaś człowieka totalnego pochłoniętego przez system. A wszystko to dzięki odrzuceniu tradycyjnego uniwersalizmu na rzecz indywidualizmu.

Broniąc kultury Zachodu można zgodzić się z zarzutami stawianymi Dumontowi przez Renauta, można także postawić dodatkowe pytania. Czy nie jest tak, że to właśnie indywidualizm w swojej skrajności doprowadza do totalizmu człowieka i skrajnego konformizmu? Indywidualistyczny człowiek, pozostawiony samemu sobie i mający wsparcie tylko w samym sobie, a więc człowiek samotny, stanowiący zamkniętą monadę, wydaje się bardziej podatny na wszelkiego rodzaju naciski, jak i zachęty z zewnątrz dające „złudzenie” choć niewielkiej zmiany. Gdzie w takim pesymistycznym spojrzeniu na człowieka i jego świat można znaleźć miejsce dla praw człowieka? Czy więc podstawą ich jest ludzka autonomia, społeczność, czy może całkowite zdeterminowanie przez społeczeństwo i państwo totalne? I dalej, czy jest możliwe pogodzenie praw „człowieka Zachodu” z prawami „człowieka Wschodu”?

Pomimo wielu uwag w stosunku do rozważań Dumonta, szczególnie do jego obrony holizmu, a tym samym ataku na indywidualizm, nie można nie zauważyć u autora prób zmierzających do znalezienia rozwiązania owego konfliktu kultur czy trafnych uwag w odniesieniu do problemu równości. Według niego „konieczne jest, by w ostatecznym rozrachunku poszczególne kultury nie były traktowane tak niezależnie od siebie, jak by się tego domagały i jak to zdaje się gwarantować ich wewnętrzna spójność”³⁹¹. Istotnym dla niego problemem staje się zaś pytanie, jak zapewnić więź między kulturą Zachodu (zwaną przez niego nowoczesną ideologią), oddzielającą wartości od faktów, a innymi kulturami, w których, jak pisze, „wartości są «wtopione» w koncepcję świata”³⁹²? Według Dumonta między kulturami, które oddziałują na siebie, istnieje choćby nieznaczna komunikacja. Jak zauważa, kultura nowoczesna, choć pozostaje w opozycji do tradycyjnej, jednak w niej się mieści. Jak autor pisze, „model nowoczesny stanowi wyjątkowy wariant modelu ogólnego i pozostaje w jego obrębie.

³⁹¹ Tamże, s. 208.

³⁹² Tamże, s. 208.

Hierarchia jest uniwersalna, ale równocześnie zostaje po części, lecz skutecznie zanegowana. Cóż więc jest w niej niezbędne? Pierwsza przybliżona odpowiedź brzmi: równość³⁹³.

Podobne spostrzeżenia co do filozofii indywidualizmu i szeroko pojętej kultury Zachodu można zauważyć w tekstach ekofilozofa Henryka Skolimowskiego. Jak podkreśla, dla powierzchownej i materialistycznej kultury Zachodu, będącej jedną z „najbardziej aroganckich w historii ludzkiej”³⁹⁴, alternatywą staje się kultura Wschodu (Chiny, Indie), jak również kultura Afryki czy tubylczych ludów Ameryki. Właśnie te kultury podkreślające szacunek dla prawdy (taoizm), szacunek dla tradycji, dojrzałego wieku jako kopalni wiedzy i poczucie solidarności między ludźmi (konfucjanizm), „niezarażone” zaspokajaniem własnego egoizmu i nie skupione na konsumpcyjnym stylu życia, stają się alternatywą dla współczesnych. „Wszystkie te wartości – pisze Skolimowski – są antytezą współczesnego barbarzyństwa, materializmu i ograniczenia. (...) Cywilizacja plastiku, zagłuszająca duchowe aspiracje człowieka, nie może być w żadnym wypadku uznana za szczyt osiągnięć ludzkiego geniuszu”³⁹⁵.

Wydaje się dziwnym paradoksem, iż – spośród wszystkich religii – chrześcijaństwo dało człowiekowi z jednej strony największą dawkę indywidualizmu, z drugiej natomiast to właśnie ów indywidualizm został niechybnie wykorzystany na niekorzyść człowieka, doprowadzając do wielu tragedii.

1.2. Człowiek a totalitaryzmy

Okres ostatnich kilkudziesięciu lat wyraźnie ukazał, do czego mogą doprowadzić skrajne, utopijne poglądy dotyczące państwa i społeczeństwa, poglądy uznające prawo czy władzę za najwyższy cel i wartość. Powstała sytuacja doprowadziła tym samym do refleksji nad historią i człowiekiem. Po tragicznych doświadczeniach II wojny światowej (obozы koncentracyjne, holocaust, „wywózki” na Sybir) oraz po upadku największych totalitarnych systemów społeczno-politycznych (faszyzmu, nazizmu i komunizmu) zaczęto szukać przyczyn ludobójstwa, upadku gospodarczego, kulturalnego, społecznego oraz politycznego wielu państw. Zaczęto stawiać pytania o obiektywne wartości, miejsce człowieka w świecie, podstawę ludzkich praw czy o współpracę państw na rzecz pokoju. Organizacja Narodów Zjednoczonych w odpowiedzi na skutki wojny i sprzeciw przeciwko dalszemu poniżaniu człowieka ogłosiła *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*, dokument gwarantujący czło-

³⁹³ Tamże, s. 224.

³⁹⁴ Cyt. H. Skolimowski, J. K. Górecki, *Zielone oko Kosmosu. Wokół ekofilozofii w rozmowie i esejach*, Wrocław 2003, s. 137.

³⁹⁵ Tamże, s. 137.

wiekowi przestrzeganie przyrodzonych praw, przysługujących mu z natury i z faktu urodzenia się człowiekiem.

Systemy totalitarne, przytaczane współcześnie jako przykład prowadzący do upadku kultury człowieka i całkowitego zanegowania jego praw, wyznaczały kierunek polityki i sposoby politykowania w XX wieku. To one stanowiły w tamtym czasie bunt przeciwko istniejącej rzeczywistości, m.in. przeciwko panującej polityce kapitalistycznej, oraz wobec niesprawiedliwości i nierówności, jakie panowały w XIX i XX wieku. Komuniści i naziści doszli do władzy w momencie kryzysu nie tylko ekonomicznego i politycznego, ale także kryzysu wartości społecznych i moralnych w powojennej rzeczywistości³⁹⁶. To pozwoliło im na przeciwstawienie się „staremu” porządkowi i stworzenie wizji „totalnej” przemiany cywilizacji poprzez promowanie nowego obrazu świata, nowego typu człowieka, nowej wiary, nowego charakteru stosunków między ludzkich, niosących za sobą powszechną (dla narodu lub klasy) sprawiedliwość, równość, solidarność – to wszystko obiecywały: faszyzm, nazizm i komunizm w swoich wizjach dobrobytu dla szerokiej rzeszy społeczeństwa.

Dopiero teraz można ocenić skutki i tragiczne konsekwencje wcielonych wedle tych ideologii w życie wizji państwa i człowieka, wizji, które wtedy wydawały się dla niektórych jedyną możliwością stworzenia nowego porządku i ładu, a które w konsekwencji przyniosły śmierć milionom ludzi i całkowity upadek społeczny, ekonomiczny, polityczny licznym państwom. Wizja człowieka dowodząca, że w zasadzie indywidualna jednostka jako taka nie ma podstaw do samodzielnego istnienia i nie stanowi żadnej wartości, a jeśli cokolwiek znaczy to tylko w masie, gdzie zaznacza się jej siła (nazizm) lub w kolektywie, w którym jest rozproszona, a przez to bezsilna (komunizm) – doprowadziła do całkowitego zawładnięcia życiem ludzkim. Realizacja takiego postępowania, poprzez ograniczenie egzystencji ludzkiej do biernego uczestnictwa w masie i kolektywie oraz regularnego zastraszania (osadzeniem w obozie koncentracyjnym, jawnym mordem, czystkami ideologicznymi wielu grup społecznych i zawodowych), doprowadziła do niszczenia więzi społecznych, rodzinnych i kulturowych, do przyzwolenia na donosicielstwo, do ekspansji kłamstwa, bezkarności zabijania oraz jak pisze S. Mocek – „do przechodzenia ludzi w stan samoizolacji, w którym starali się oni unikać kontaktu z innymi, i to co najmniej z trzech powodów: aby władza nie miała podstaw do oskarżenia o wrogą działalność, aby ktoś z najbliższego otoczenia nie miał podstaw do złożenia do-

³⁹⁶ Między innymi była to konsekwencja niekorzystnych i krzywdzących powojennych ustaleń pomiędzy zwycięskimi mocarstwami I wojny światowej.

nosu i aby ona sama w przypadku oskarżenia nie miała podstaw do składania zeznań obciążających innych”³⁹⁷.

Ograniczenie zakresu wolności człowieka, poprzez sprowadzenie jej do zbiorowości masy lub kolektywu, doprowadziło do podporządkowania prywatnego życia człowieka celom wyznaczonym przez władzę totalitarną, co nie pozostało bez wpływu na jego sposób myślenia, na styl jego życia, czy na moralną stronę jego egzystencji. Ideologicznym hasłem tamtego okresu stała się słynna zasada B. Mussoliniego „nic przeciw państwu, nic poza państwem, nic bez państwa!!”.

Na funkcjonowanie człowieka w tych systemach decydujący wpływ miała sytuacja chaosu prawnego i moralnego. W konsekwencji doprowadziło to do wyboru nie między dobrem a złem, ale między złem a złem (zaczęła się realizować kwestia wyboru tzw. mniejszego zła oraz zasada „minimalizowania zła” połączona z przekonaniem, że zło jest nieodłącznym składnikiem ustroju)³⁹⁸.

Odebranie człowiekowi osobowego wymiaru doprowadziło do przekształcenia sfery moralnej, zarówno indywidualnej, jak i społecznej, w sferę monopolu i centralizacji władzy, czego skutkiem było wskazywanie oraz narzucanie przez partię jako wyższą instancję czy przez ideologię będącą „duchowym” twórczym: prawd, zasad moralnych i obowiązującej wizji człowieka. Politycy sprawujący kontrolę nad społeczeństwem dążyli do maksymalnego ograniczenia aktywności wszystkich ludzi w podejmowaniu indywidualnej inicjatywy (np. poprzez odebranie wyborcom realnego wpływu w procesie decyzyjnym czy odebranie prawa sprzeciwu poprzez jawną walkę z opozycją), co spowodowało, że wszelkie działania zarówno ogólnospołeczne, jak i indywidualne – dotyczące życia prywatnego, były zależne od oficjalnej polityki i „kaprysów” jej współtwórców.

Konsekwencją ideologii systemów totalitarnych w życiu politycznym była represja nie tylko wobec własnego społeczeństwa, ale również wobec polityki i społeczności innych narodów, co zgodne było z założeniem występowania „w imię ustanawiania dobra”. Założeniem systemu nazistowskiego było zapanowanie nad światem jednej rasy, rasy aryjskiej i przewodnictwo narodu niemieckiego w organizowaniu i funkcjonowaniu innych narodów. Natomiast komunizm, zainspirowany marksizmem, w imię rewolucji proletariackiej dążył do dominacji jednej klasy, a niesione przez niego dobro miało zostać przeniesione na społeczność światową. Podjęta przez obie ideologie próba panowania nad światem, wynikająca po-

³⁹⁷ S. Mocek, *Moralne podstawy życia politycznego*, Warszawa 1997, s. 128.

³⁹⁸ Tamże, s. 126-132.

czątkowo z pobudek „moralnych” (równości ludzi, sprawiedliwości społecznej), przeobraziła się w dominację nad innymi narodami w imię totalnej modernizacji świata³⁹⁹.

Systemy totalitarne trafnie określił Józef Tichner: „Totalitaryzm totalizował. Wtłaczał człowieka we wnętrze maszyny państwowej i zmuszał do tego, by był kółkiem (...) totalitaryzm przyniósł ze sobą szczególnie ostre, bezpośrednie i wręcz wstrząsające doświadczenie zła.(...) Totalitaryzm wyzwolił w ludziach okrucieństwo, które w ostatecznym rozrachunku polega na tajemniczym zamykaniu do zła.(...) tylko w wyniku czegoś takiego mogły powstać obozy koncentracyjne, systemy kontroli społecznej, instytucje produkujące kłamstwa, w końcu nieznane dotąd na taką skalę ludobójstwo. Totalitaryzm potrafił wydobyć z człowieka najgorsze siły, by dzięki nim utrzymać się przy istnieniu”⁴⁰⁰.

Także H. Arendt za przykład skrajnego zniszczenia człowieka, zarówno w wymiarze jednostkowym jak i społecznym, podaje totalitaryzm, w którym istotę ludzką sprowadzono do tych samych, powtarzalnych reakcji, a jej wolność do wolności zachowania gatunku⁴⁰¹. Jak zauważa autorka, system totalitarny pozbawiając człowieka tego, co najbardziej ludzkie – tj. sfery, przestrzeni prywatnej – w konsekwencji doprowadził do zjawiska osamotnienia człowieka i poczucia utraty kontaktu ze światem. W *Korzeniach totalitaryzmu* czytamy: „Tym, co sprawia, że osamotnienie jest tak nieznośne, jest utrata własnej jaźni, która może funkcjonować w samotności, lecz do potwierdzenia swojej tożsamości potrzebuje towarzystwa godnych zaufania i ufających, równych sobie ludzi. W tej sytuacji człowiek traci zaufanie do siebie jako partnera własnych myśli i to elementarne zaufanie do świata, które jest w ogóle niezbędne do zdobywania doświadczeń. Jaźń i świat, umiejętność myślenia i przeżywania ztracają się jednocześnie”⁴⁰².

Zjawisko kondycji ludzkiej w obliczu totalitaryzmu autorka opisała na podstawie trzech metafor. Pierwsza z nich określana mianem **„zabicia w człowieku osoby prywatnej”** miała stanowić wstępny warunek pełnego opanowania człowieka, niszcząc jego ochronę prawną oraz zabijając prywatność. Drogę do osiągnięcia celu stanowiły dwa mechanizmy. Jeden z nich jawnie stawiał pewne kategorie ludzi poza prawem, poprzez odebranie im oby-

³⁹⁹ Por. tamże, s. 115-144.

⁴⁰⁰ J. Tichner, *Wiara w mrocznych czasach*, „Znak”, 4/1992, s. 6.

⁴⁰¹ „Totalne panowanie – pisze H. Arendt - (...) możliwe jest tylko pod warunkiem, że każdego człowieka uda się zredukować do niezmiennych powtarzalnych reakcji (...). Problem polega na stworzeniu czegoś, co nie istnieje, czyli takiej odmiany gatunku ludzkiego (...), której jedyny rodzaj wolności polega na zachowaniu gatunku”. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1, przekł. D. Grinberg, Warszawa 189, s. 332.

⁴⁰² H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 364. Zobacz także W. Heller, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, [w:] „Pisma Filozoficzne”, t. LXXI, Poznań 2000, s. 45.

watelstwa, co miało wymusić na świecie nietotalitarnym uznanie owego bezprawia⁴⁰³. Podstawą zaś drugiego mechanizmu był fakt funkcjonowania obozów koncentracyjnych poza normalnym systemem karnym oraz dobór i selekcja ludzi poza normalną procedurą sądową⁴⁰⁴.

Kolejnym etapem zabicia ludzkiej osoby miały być anonimowość życia i śmierci w obozach koncentracyjnych oraz podważenie decyzji sumienia – co H. Arendt określiła mianem „**zabicia w człowieku osoby moralnej**”. Anonimowość ofiar prowadziła do wyeliminowania męczeństwa, utraty sensu śmierci czy zniszczenia solidarności. Według Arendt „[o]bozy koncentracyjne, czyniąc samą śmierć anonimową, pozbawiły ją jej właściwego znaczenia jako końca spełnionego życia. W tym sensie odebrały jednostce jej śmierć, dowodząc, że odtąd nic do niej nie należy, a ona nie należy do nikogo. Jej śmierć pieczętuje tylko fakt, że nigdy nie istniała naprawdę”⁴⁰⁵. Zakwestionowanie natomiast sumienia i podważenie jego decyzji miało być wynikiem utraty możliwości wyboru pomiędzy dobrem a złem, na rzecz wyboru pomiędzy morderstwem a morderstwem, czy pomiędzy tzw. „gorszym” a „lepszym” złem. „Jaką decyzję ma podjąć człowiek, kiedy stoi w obliczu wyboru między zdradą i zamordowaniem w ten sposób przyjaciół, a posłaniem na śmierć swojej żony i dzieci, za które jest pod każdym względem odpowiedzialny, kiedy nawet samobójstwo oznaczałoby niezwłoczną śmierć własnej rodziny?”⁴⁰⁶.

Ostatnim ogniwem na drodze do osiągnięcia radykalnego zła poprzez zagładę człowieczeństwa była próba „**zabicia ludzkiej indywidualności i niepowtarzalności** ukształtowanej w równej mierze przez naturę, wolę i przeznaczenie”⁴⁰⁷. Ostateczna zagłada człowieka przebiegała wraz z niszczeniem ukształtowanych przez naturę cech, stanowiących podstawę wszelkich stosunków międzyludzkich. Doprowadzić do tego miały dowolne i okrutne manipulacje zarówno człowiekiem jak i ludzkim ciałem. A metod zastosowanych przez totalitaryzm do niszczenia niepowtarzalności ludzkiej było wiele: od golenia głów, wypalania numerów i strojów obozowych do niewyobrażalnych tortur.

H. Arendt „zglądzonego” człowieka określiła następująco: „Nie pozostaje nic poza upiornymi marionetkami o ludzkich twarzach, z których wszystkie zachowują się jak pies z eksperymentów Pawłowa, które reagują bez wyjątku w sposób dający się doskonale przewidywać nawet wtedy, kiedy idą na śmierć, i których życie składa się wyłącznie z odruchów (...).

⁴⁰³ Żydzi, podczas wywózek do obozów, tracili obywatelstwo „z mocy prawa” z chwilą opuszczenia Niemiec. Przykład za W. Hella, *Hannah Arendt: źródła...*, s. 46.

⁴⁰⁴ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 339-342.

⁴⁰⁵ Tamże, s. 343.

⁴⁰⁶ Tamże, s. 343.

⁴⁰⁷ Tamże, s. 344.

Wzór „obywatela” totalitarnego państwa to pies Pawłowa, jego ludzki egzemplarz zredukowany do najprostszych odruchów, zespół odruchów, które można zawsze zniszczyć i zastąpić innymi zespołami odruchów działających dokładnie w ten sam sposób”⁴⁰⁸. Autorka dalej zauważa, iż celem ideologii totalitarnych nie było więc przekształcenie samego świata zewnętrznego czy społeczeństwa, lecz przekształcenie natury człowieka.

Czy przyczyną tak niehumanitarnego potraktowania człowieka w czasach nam współczesnych nie jest zmiana sposobu jego definiowania, za którą, jak pisze H. Arendt, „słono nam wszystkim przyszło zapłacić”⁴⁰⁹. Chodzi tu dokładnie o zamianę pierwotnego starożytnego *zoon politikon* na łacińskie tłumaczenie św. Tomasza z Akwinu – *homo socialis*⁴¹⁰. Jak zauważa autorka *Kondycji ludzkiej*, ta zamiana przeprowadzona przez św. Tomasza dała podstawy do potraktowania człowieka przede wszystkim jako istoty socjalnej, zależnej od społeczeństwa, której głównym celem staje się pożądanie i zaspokojenie podstawowych egzystencjalnych potrzeb. Ten właśnie wymiar istoty ludzkiej całkowicie usunął na plan dalszy spojrzenie na człowieka jako na istotę definiującą się przez przynależność do wspólnoty politycznej – jak to miało miejsce w starożytności. Domniemywać także można, iż to tłumaczenie Akwinaty stało się jedną z podstaw do stworzenia przez narody i organizacje międzynarodowe socjalnych praw człowieka, czyli tzw. praw II generacji.

1.3. Człowiek a kultura i religia

Jak już wyżej zostało wspomniane, również w kulturze i religii poszukuje się kryzysu w normatywnym ujmowaniu człowieczeństwa, a tym samym kryzysu praw człowieka. Obie te płaszczyzny tj. religię i kulturę (szczególnie całą kulturę postmodernistyczną⁴¹¹) bardzo często obciąża się winą za obecny stan człowieczeństwa, wysuwając pod ich adresem różnorodne argumenty, które bądź mają swoje źródło w samej kulturze czy religii, bądź w innej, mniej lub bardziej, określonej przyczynie. I tak, można za obecny stan człowieczeństwa

⁴⁰⁸ Tamże, 345.

⁴⁰⁹ Cyt. H. Arendt, *Kondycja ludzka*, przekł. A. Łagodzka, Warszawa 2000, s. 356.

⁴¹⁰ Jak czytamy u Arendt „Oto św. Tomasz pisze: *zoon politikon: homo naturaliter est animal sociale*, co znaczy, że człowiek winien definiować się nie poprzez przynależność do wspólnoty politycznej (np. *polis*), lecz przez mozolne odkrywanie tych cech, które dzieli również ze zwierzętami”. Cyt. H. Arendt, *Kondycja...*, s. 356.

⁴¹¹ Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż sam przedrostek „post” – jak zauważa A. Bronk – wskazuje na czasowy i intelektualny stosunek ponowoczesności do modernizmu”. I choć istotniejszy jest stosunek merytoryczny, to jednak nie jest on ani jasny, ani jednoznaczny, gdyż sam postmodernizm jest zjawiskiem złożonym i niejednołitym, a jego stosunek oscyluje między „radikalnym odrzuceniem nowożytności a twórczą jej kontynuacją”. A. Bronk proponuje następujące rozróżnienie terminologiczne: „Termin »moderna«, częściowo zamienny z »nowożytność«, niech oznacza to wszystko, co miało miejsce w europejskiej kulturze, zwłaszcza filozofii, od początku XVII w. (Kartezjusz) do mniej więcej połowy XX wieku, a »postmoderna« (ponowoczesność) – czasy i dokonania późniejsze. (...) Odpowiednio termin »filozofia ponowoczesna« rozumiany nie tylko jako kategoria periodyzacyjna, lecz treściowa, oznacza ogólnie sposób filozofowania właściwy ponowoczesności, bardziej lub mniej krytyczny wobec filozofii nowożytnej”. A. Bronk, *Zrozumieć świat...*, s. 30-31.

oskarżyć współczesną kulturę oscylującą „pomiędzy radykalnym złem Oświeceniem a groźbą nuklearną”⁴¹² – jak zrobił to E. Lévinas, można także podążyć za rozumowaniem Z. Freuda i rozpatrzeć obie te dziedziny jako zagrożenie dla naturalnych popędów i potrzeb ludzkich, a tym samym istoty człowieczeństwa.

E. Levinas konstatując kryzys kultury zachodniej ostatecznie skompromitowanej przez totalitaryzm europejski XX wieku, dostrzegł źródła owego kryzysu w racjonalizmie i antropocentryzmie⁴¹³. Jak zauważa, dwie główne przesłanki stały się przyczyną owego stanu rzeczy. Pierwsza z nich mająca podłoże religijne związana była z odwróceniem się kultury od żydowskich tradycji, tj. starotestamentowych źródeł, druga natomiast będąca natury czysto filozoficznej sięgała „kultury immanencji”. Jak zauważył E. Lévinas, kultura immanencji była triumfem Tego-Samego nad Innym, co dostrzec można już w filozofii antycznej, która siebie samą „identyfikuje z dominacją idei nad osobami, tematu nad rozmówcami, wewnętrżnością stosunku logicznego nad zewnętrżnością interpretacji”⁴¹⁴. Początków pojęcia Tego-Samego⁴¹⁵ można już znaleźć u Platona, tam bowiem stosunek Ja do innego został podporządkowany wyższemu, nieosobowemu porządkowi idei, dzięki czemu inny i Ja stał się Tym-Samym.

Ja identyfikując się z innym przerodził się więc w Tego-Samego. Lévinas zarzucał kulturze europejskiej, dla której ideałem filozofii była zawsze całość, jedność, tożsamość, a centralnym problemem – bycie, przede wszystkim jednostronność i czerpanie tylko z greckich korzeni. „Kultura może być zinterpretowana – i w tym tkwi uprzywilejowane położenie greckorzymskiego Zachodu – jako dążenie do usunięcia inności Przyrody, która obca i pierwotna zaskakuje i zadziwia tę bezpośrednią identyczność, która jest Tym-Samym mojego ludzkiego Ja”⁴¹⁶.

Lévinas, ukazując kryzys europejskiej filozofii politycznej, skrytykował przede wszystkim Hegla, stwierdzając, że jego ideał rozumu idealnego realizującego się w państwie musiał w końcu przybrać formę totalitarną. Redukcja bowiem w praktyce politycznej indywidualów do całości prowadzi w końcu do podporządkowania człowieka całości społecznej.

⁴¹² Por. E. Lévinas, *Filozoficzne określenie idei kultury. Dane etnograficzne*, Referat wygłoszony na sesji plenarnej Kongresu Filozoficznego w Montrealu w 1983r., przekł. B. Skarga, „Studia Filozoficzne” 9 (226)/1984, s. 27.

⁴¹³ Por. E. Lévinas, *Filozoficzne określenie idei kultury...*, s. 25-31; B. Skarga, *Emmanuela Lévinasa kultura immanencji*, „Studia Filozoficzne” 9 (226)/1984, s. 137-151.

⁴¹⁴ E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961, s. 17. Cyt. za B. Skarga, *Tożsamość i różnica* 1997, s. 99.

⁴¹⁵ Dla oznaczenia Tego-Samego, E. Lévinas, posługuje się wyrazem *Le Même* (z łac. *idem* – ten sam, a raczej taki sam, jednakowy) któremu przeciwstawia się *Le Moi* (z łac. *ipse* – sam w sobie, sam dla siebie, sam o sobie, tożsamy z sobą). Por. B. Skarga, *Tożsamość...*, s. 100.

⁴¹⁶ E. Lévinas, *Filozoficzne określenie idei kultury...*, s. 28.

W perspektywie filozofii Hegla Ja zmienia się na My, które całkowicie decyduje o świecie i życiu społecznym. Lévinas, krytykując idealizm współczesny, zwłaszcza heglowski, w którym człowiek zostaje urzeczowiony w akcie poznania, określa go mianem doktryny pogardy dla innego człowieka.

Według Lévinasa „[k]ultura immanencji jest kulturą represyjną, jest kulturą zniewolenia fizycznego i moralnego”⁴¹⁷. Kultura europejska jego zdaniem całkowicie przesłoniła naturę, przez co nie tylko przedmiot stracił swą indywidualność, ale także podmiot wyzbył się jej. Jak zauważa B. Skarga: „Podmiot, by poznać i siebie „usprawiedliwić”, ujmuje siebie jako część całości i podporządkowuje siebie prawom powszechnym, siłom bezosobowym. Ja konstytuujące sens roztopia się w „uniwersalności rozumu”. W rezultacie rodzi się kultura wiedzy racjonalnej i uniwersalnej, która wszystkie fenomeny traktuje jako części całości, i która w prawach całości znajduje racje dla części, powodując, że zanika wszelka osobliwość, wszelka inność i wszelka indywidualność”⁴¹⁸.

E. Lévinasa należy także uznać za przeciwnika koncepcji nadającej człowiekowi uprzywilejowane miejsce w świecie, nie zgadzał się jednocześnie ze stanowiskami, które nadały człowiekowi, ze względu na jego wiedzę, nieograniczoną władzę, jak również z tymi, które dopuszczały przemoc dla osiągnięcia idei totalnego zapanowania nad światem. Wojna dla Lévinasa była przejawem kryzysu sensu, ona bowiem za pomocą przemocy i niszczenia każdej różnicy dążyła do zamknięcia świata w jedną całość oraz do podporządkowania wszystkiego jednej totalnej zasadzie⁴¹⁹.

Dramatyczna wizja modernizmu, autorstwa Zygmunta Freuda, przedstawiająca obraz człowieka osaczonego przez kulturę – przede wszystkim religię – stanowi kolejny przykład kryzysu współczesnej idei człowieczeństwa i godności. Jak zauważa Z. Bauman, „[m]odernizm rysuje się tu jako epoka, w której „zasada rzeczywistości” zdominowała „zasadę przyjemności”, w wyniku czego ludzie zrezygnowali z części swojej wolności (i szczęścia), uzyskując w zamian pewien stopień bezpieczeństwa ugruntowanego w higienicznie zdrowym, czystym i spokojnym otoczeniu. (...) Ceną cywilizacji nowoczesnej jest wzrost dolegliwości psychicznych i neurotycznych. Cywilizacja wydaje na świat swoich własnych wrogów, a jednostkę stawia w permanentnym – potencjalnym lub jawnym – konflikcie ze społeczeństwem”⁴²⁰.

⁴¹⁷ B. Skarga, *Tożsamość...*, s. 95.

⁴¹⁸ B. Skarga, *Tożsamość...*, s. 99.

⁴¹⁹ Por. J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 167-168.

⁴²⁰ Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Tanalska [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, R. Nycz (red.), Kraków 1996, s. 274.

Zaproponowany przez Z. Freuda wizerunek człowieka szarganego przez dwie siły popędowe, tj. siłę życia (*Eros*) oraz siłę destrukcji i śmierci (*Thanatos*), stanowi tragiczny obraz ludzkiego jestestwa sprowadzonego do biologicznych potrzeb i popędów – należy podkreślić, iż nigdy do końca nie zaspokojonych, obraz człowieka stale szukającego środków zastępczych, aby przeżyć. W traktacie *Kultura jako źródło cierpień* autor zwraca uwagę na to, iż naturalny cel ludzkiego życia, nazwany przez niego programem zasady rozkoszy, został w człowieku stłumiony poprzez wizję współczesnego świata, a przede wszystkim zaproponowaną przez religię wizję stworzenia. Według niego owe wyobrażenia, zniekształcając obraz realnego świata, obniżyły wartość ludzkiego życia, czego skutkiem stał się utrwalony w człowieku infantylizm psychiczny i popadanie w tak zwane masowe szaleństwo. Człowiek, któremu kultura i religia wpoili unikanie rozkoszy, szuka więc z jednej strony osamotnienia, z drugiej zaś próbuje atakować naturę przy pomocy techniki. W ten sposób osamotnionej jednostce ludzkiej ciągle towarzyszą jakieś zagrożenia, czy to ze strony własnego ciała, czy ze strony świata zewnętrznego, czy stosunków z innymi ludźmi. Aby jak najskuteczniej zniwelować cierpienie, jednostka próbuje więc wpłynąć w jakiś sposób na swój organizm między innymi poprzez: intoksykację, próby zapanowania nad źródłami potrzeb, przesunięcie libido, życie wyobrażeniowe, życie pustelnika, religię ludzkości, którą autor nazywa masowym oblędem, miłość do innych, rozkosz czerpaną z piękna czy ucieczkę w choroby nerwcowe⁴²¹.

Na kanwie filozofii Freuda ludzka twórczość potraktowana zostaje jedynie jako sposób pozbycia się destrukcyjnej siły, stłumionych pragnień czy nierozwiązalnych konfliktów przy pomocy ukierunkowania uwiecznionej energii ku innym dziedzinom. „Freud – zauważa Leszek Kołakowski – nie pozostawia żadnego miejsca dla realności jakichkolwiek innych potrzeb oprócz tych, związanych genetycznie z prokreacją i agresją. (...) Antropologia Freuda zakłada po prostu, jako oczywistość wyjściową, przyrodzoną wrogość człowieka wobec człowieka. Drugi człowiek jawi mu się tylko jako możliwy obiekt zaspokojenia seksualnego lub satysfakcji tendencji agresywnych”⁴²². Freudowski człowiek z jednej strony jako nosiciel popędów jest antyspołeczny, z drugiej zaś poprzez socjalizację polegającą na poskramianiu energii i dążenie do chwiejnej równowagi staje się bardziej ludzki czyli bardziej człowieczy⁴²³.

⁴²¹ Szerzej Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przekł. R. Reszke, Warszawa 1995, s. 22-31.

⁴²² L. Kołakowski, *Psychoanalityczna teoria kultury*, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, L. Kołakowski, Kraków 2006, s. 73-78.

⁴²³ Por. tamże, s. 86-88.

O samodegeneracji ludzkości wynikającej z postępu i cywilizacji, tym razem wywodzonych z kultury chrześcijańskiej, wypowiedział się na początku XX w. Ludwig Klages nazywając współczesną mu epokę – epoką upadku duszy. W swojej pesymistycznej wypowiedzi autor, podając przykłady destrukcji przez człowieka całej przyrody, dochodzi do wątków samowyniszczenia się człowieka, wraz z bliskimi mu dziedzinami, tj. polityką, filozofią i sztuką. Człowieka określił mianem niewolnika własnego „zawodu”, pieniędzy czy rozrywki, zużywającego się podobnie jak maszyna, który za pomocą „gadulstwa” monizmu – fałszując wszystko – wyniósł na piedestał własne „ja”. „Tak jak niegdyś sławiono miłość czy wyrzeczenia albo upojną ekstazę w Bogu – pisze autor – tak dziś kultywuje się swego rodzaju religię sukcesu i stojąc nad grobem dawnego świata głosi się ową wiarę ludzi młodych”⁴²⁴. Klages oskarżając kapitalizm za ówczesny stan rzeczy zaatakował jednocześnie chrześcijaństwo będące jego zdaniem jedynym reprezentantem takiego stylu życia. „W chrześcijaństwie – pisze – muszą tkwić najbliższe naszym czasom przyczyny „postępu” w historii świata”⁴²⁵. Według autora to kultura chrześcijańska pod pretekstem miłości wprowadziła bezwarunkowy nakaz respektu, ale respektu tylko wobec człowieka – zrównanego z Bogiem i przeciwstawionego ogółowi przyrody. Ta sama miłość nie przeszkodziła także w nienawistnych i morderczych prześladowaniach prymitywnych ludów. To również chrześcijaństwo w imię tak zwanego humanizmu całe życie, będące poza człowiekiem i nie służące człowiekowi, uznało za bezwartościowe. „Ta potężna siła – czytamy – rzucająca na cały świat swój ponury cień, uważa nawet najkrwawsze występki za dozwolone, a wręcz pożądane, jeśli przynoszą człowiekowi korzyść”⁴²⁶. To człowiek odsuwając z pola widzenia świat, na rzecz wyniosłości ducha, poróżnił się z planetą, która dała mu życie i pokarm. Jedyną szansą dla człowieka i świata mógłby stać się wewnętrzny zwrot życia, który jednak nie leży w mocy człowieka, lecz zależy od twórczej siły splatającej w jedno świat.

Nieprzestrzeganie praw człowieka może się wiązać niekoniecznie z samym kryzysem kultury, ale także ze sposobem rozumienia samej kultury. Krytykując prawa człowieka można iść na przykład w kierunku radykalnej teorii kultury Oswalda Spenglera, przyznającej, z jednej strony, wszystkim kulturom status równorzędności, tym samym znosząc pogląd o uprzywilejowanej pozycji kultury Zachodu, z drugiej zaś ukazującej kulturę jako pewien cykl⁴²⁷,

⁴²⁴ L. Klages, *Człowiek i ziemia*, [w:] *Kultura techniki. Studia i szkice*, Schütz (red.), przekł. I. i S. Sellmer, Poznań 2001, s. 184.

⁴²⁵ Tamże, s. 187.

⁴²⁶ Tamże, s. 188.

⁴²⁷ Według koncepcji cyklu kulturowego O. Spenglera, każda kultura w swoim historycznym czasie aktualizuje wewnętrzny kształt symboli. I tak, posiada ona swoje dzieciństwo, młodość, wiek dojrzały i starość, dopełnieniem zaś każdej kultury – jej śmierci – jest „cywilizacja” zamykająca kulturowy krąg rozwoju. Jak czytamy

którego kresem jest cywilizacja, która stanowiąc „zastygnięcie” czy „śmierć kultury” zamyka krąg rozwoju danej kultury. Główną tezą jednak, która nie dopuszcza jakiegokolwiek uniwersalizmu, jest teza Spenglera o monadyczności kultur, wykluczającej jakiekolwiek wpływy z zewnątrz, jak i oddziaływania poszczególnych kultur na siebie. Jak zauważa we wstępie do *Zmierzchu Zachodu* J. Marzęcki, „[j]est to bezprecedensowa autonomizacja poszczególnych fragmentów dziejów, znajdujących tylko w sobie sens własnego istnienia i rządzących się własnymi ponadludzkimi koniecznościami”. Takie podejście do kultury z góry zakłada relatywizm, przez sam fakt odnoszenia pewnych prawd tylko do określonej kultury, a co za tym idzie pojętego w jej ramach człowieczeństwa. Przede wszystkim jednak wyklucza istnienie uniwersalnych praw człowieka, poprzez fakt zamknięcia się poszczególnej kultury na samą siebie. W takim ujęciu możliwa jest jedynie mowa o prawach człowieka w obrębie poszczególnej kultury.

Podobną myśl, w aspekcie śmierci kultury, formułuje H. Skolimowski, który nie uznając nadrzędności kultury zachodniej – wręcz przeciwnie dostrzega jej destrukcyjne działania, prowadzące między innymi do wszelkich nierówności – jednocześnie zauważa, że „[k]ażda cywilizacja ma swoją historię i czas trwania. Gdy przekroczy ten czas staje się destruktywna”⁴²⁸. Jak czytamy w jego książce *Zielone oko Kosmosu...*, chrześcijaństwo wypaliło się cztery wieki temu, a współczesna cywilizacja techniczna dopala się na naszych oczach. Cywilizacja Zachodu powinna więc ustąpić miejsca innym kulturom będącym w okresie swojej świetności, przede wszystkim kulturom azjatyckim. Jak zauważa jednak Skolimowski, „każde przyjęcie wartości Azji rzuca cień na uniwersalność zachodniego paradygmatu postępu materialnego”⁴²⁹. Proponowana przez niego wizja kultury (w przeciwieństwie do wizji Spenglera) nie wyklucza oddziaływania poszczególnych kultur na siebie. Koncepcja ta, nazwana przez samego autora kulturą ekologiczną, postuluje biocentryzm i sprawiedliwość uniwersalną rozciągającą się nie tylko na wszystkich ludzi, ale także na wszystkie twory stworzenia⁴³⁰. Konsekwencją takiego podejścia w spojrzeniu na problematykę praw człowieka jest już nie tylko uniwersalizm humanistyczny – jak zauważa jednak autor podatny na zagrożenia antropocen-

„Każda kultura pozostaje w głęboko symbolicznym i prawie mistycznym związku z tym, co rozciągle, z przestrzenią, w której i przez którą chce się urzeczywistnić. Gdy cel zostaje osiągnięty, a idea (...) spełniona i zaktualizowana na zewnątrz, kultura nagle zastyga, zamiera, krew jej krzepnie, siły nikną – przeobraża się w cywilizację. (...) Każda kultura przechodzi w swym istnieniu fazy wieku indywiduum ludzkiego. Każda ma swój wiek dziecięcy, młodość, dojrzałość i wreszcie starość”. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu*, przekł. J. Marzęcki, Warszawa 2001, s. 100-102.

⁴²⁸ H. Skolimowski, *Zielone oko Kosmosu...*, s. 137.

⁴²⁹ Tamże, s. 136.

⁴³⁰ Szerzej na temat wizji kultury ekologicznej tamże, s. 196-202.

tryzmem – lecz uniwersalizm ekologiczny, rozciągający granicę przysługiwania praw na zwierzęta i inne żywe stworzenia.

1.4. Człowiek a nauka i technika

Prosta a zarazem okrutna formuła Günthera Andersa o „przestarzałości człowieka” dobitnie uwypukla fakt, iż technika i wytwarzane przez człowieka produkty techniczne prześcignęły samego człowieka. Jak zauważa Hartmut Böhme powołując się na wspomnianego autora, szczególną postacią czy rodzajem a-humanizmu jest przedstawianie przez niektóre współczesne teorie poststrukturalne koncepcji wykluczających człowieka z analizy funkcjonowania społeczeństwa. „Nikt nie wie, ale i nie musi wiedzieć – pisze Böhme – czy my, ludzie współcześni, nie spisujemy czasem testamentu dziejów ludzkości”⁴³¹. Według autora, wszelkie hierarchie – zarówno stabilne hierarchie wartości, jak i zintegrowane koncepcje teoretyczne, podstawy antropologiczne czy wskazówki umożliwiające orientację kognitywną i moralną – od których oczekujemy odpowiedzi na pytanie o kierunek dziejów człowieka i przyszłe miejsce człowieka w świecie, znalazły się w konsekwencji rozwoju techniki i społeczeństwa w stanie krytycznym. Współczesny postęp nauki i techniki postawił pod znakiem zapytania wszystko, co na przestrzeni dziejów identyfikowano jako człowieka czy przyrodę. I tak inżynieria genetyczna doprowadziła zdaniem Hartmута Böhme do rozpadu substancjalnego odniesienia do „natury” człowieka, zwierząt czy roślin. Zaś komputery, które „obnażyły” ludzkie procesy myślowe, pracę pamięci czy procesy uczenia się zaczęły w symbiozie z człowiekiem podejmować ważne decyzje społeczne dając opcję wyboru – *człowiek czy maszyna?* I znów pojawia się kolejna marginalizacja właściwości konstytuujących ludzką tożsamość⁴³².

Zdaniem Andrzeja Kiepasa idea człowieczeństwa utraciła współcześnie abstrakcyjny i wyłącznie regulatywny charakter, o czym wyżej była mowa, a umieszczenie jej na płaszczyźnie zainteresowań praktycznych doprowadziło do jej instrumentalizacji i utechnicznienia. Zaistniała sytuacja, typowa dla współczesnej nauki i techniki, stała się z jednej strony konsekwencją upowszechniania współczesnych odkryć technicznych bez dostatecznej znajomości skutków ich zastosowania, z drugiej zaś ukierunkowaniem rezultatów na realizację jedynie partykularnych interesów, przysłaniających, czy nawet uniemożliwiających urzeczywistnienie interesów globalnych. Za przykład takiego podejścia autor podaje między innymi inżynierię genetyczną redukującą człowieczeństwo do struktury genetycznej, czy też sferę zagrożeń glo-

⁴³¹ H. Böhme, *O niewyobrażalności teraźniejszości i o przyszłym miejscu człowieka*, [w:] *Kultura techniki. Studia i szkice...*, s. 485.

⁴³² Tamże, s. 488-492.

balnych szukającą praktycznych sposobów redukcji i likwidacji zagrożeń poprzez zastosowanie odpowiednich zabiegów o charakterze politycznym czy gospodarczym. Współczesna cywilizacja techniczna prezentuje zdaniem A. Kiepasa określoną – lecz niepełną i okaleczoną – ideę człowieczeństwa. Jak autor zauważa, rozwój nauki i techniki z jednej strony stał się zagrożeniem dla istotnych aspektów człowieczeństwa, z drugiej zaś strony nie pozwala im się w pełni rozwijać. Ta sytuacja sprawia, iż pytanie o człowieka i jego dobro staje się pytaniem uwzględniającym te same możliwości natury poznawczo-praktycznej, jakie są dane w rezultacie rozwoju nauki i techniki⁴³³.

Zarówno zanikanie wierzeń religijnych, jak i sprowadzenie człowieka do podstaw czysto biologicznych zatarło, według Ch. Delsol, wyjątkowość człowieczeństwa, czyli oczywistość właściwej człowiekowi wielkości. Granica została zastąpiona pograniczem, czyli neutralną, ale też niewyraźną przestrzenią, w której ostatecznie stało się możliwe przeprowadzenie selekcji między ludźmi. Odrzucenie świętości człowieka na rzecz kryteriów i definicji nauki doprowadziło do naruszenia wyjątkowości rodzaju ludzkiego. „To scjentyzm, a nie nauka – pisze Ch. Delsol – rozbija jedność ludzkości, rozkwita on zaś w skutek terroru racjonalności pozbawionej konkurencji”. Jak zauważa Ch. Delsol, XIX-wieczny scjentyzm opierający się na naiwnej, pozbawionej doświadczenia wierze zakładał, że usunięcie religijnej mentalności pozwoli nauce wszystko wyjaśnić, a tym samym zapewnić ludzkości szczęście. Jego wyznawcy nie domyślali się nawet, do jakiego moralnego załamania i katastrof owo złudne założenie doprowadzi. Współczesny scjentyzm nie może zasłonić się taką niewiedzą. Jego jawna niechęć do religii i przyznanie sobie monopolu na określenie granic człowieczeństwa doprowadza w ostateczności do ich przekreślenia (ponownie powstaje więc niesprecyzowane pogranicze), co go naraża na zarzut potencjalnej zbrodniczości. I choć pojawiają się próby rozwijania idei jedności człowieczeństwa, są to najczęściej próby niezauważane, spotykające się z powszechną obojętnością⁴³⁴.

Przesłanki wskazujące na destrukcję człowieka we współczesnym świecie dostrzega także Christian Godin w dziele *Koniec ludzkości*. Według niego współczesny człowiek przestał wierzyć zarówno historii – przekonującej, że istota ludzka godna jest przyszłości, jak i metafizyce – odpowiadającej na pytanie, dlaczego człowiek powinien istnieć. A współczesny antyhumanizm wyrażający się totalną krytyką człowieka i nienawiścią do niego stał się dominującą filozofią ostatniego stulecia. Owa nienawiść, według autora, ma swój

⁴³³ Por. A. Kiepas, *Moralne warunki zachowania człowieczeństwa w cywilizacji technicznej*, [w:] *Człowieczeństwo – iluzja czy rzeczywistość?*, S. Folaron (red.), Częstochowa 1994, s. 93-97.

⁴³⁴ Por. Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, przekł. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 15-21.

początek bądź w technice, bądź w naturze. Według Godina współczesna genetyka i ewolucja, pozwalając ominąć ideę spojrzenia na człowieka jako istotę nie dającą się uzasadnić biologicznie, stała się drogą dla antyhumanizmu naturalistycznego. A głoszona przez niektórych naukowców teza, że jednostki lub fenotypy są tylko epifenomenami umożliwiającymi genom rozmnażanie się, dostarcza uzasadnienia dla wszelkich manipulacji genetycznych, rzecz można, że je wręcz zaleca. Wszystko bowiem, co potrafi przeżyć i do czego potrafi się przystosować, według kryterium pragmatycznego, z definicji jest dobre. Do tego wszystkiego dochodzi jeszcze techniczne zniszczenie człowieka, które dokonuje się, według autora, poprzez robotyzację, informatyzację oraz biotechnologię. Jak pisze „istnieją dwa sposoby definitywnego zamazania granicy pomiędzy istotą ludzką i maszyną: albo humanizacja robotów, albo robotyzacja ludzi”⁴³⁵. Omawiając antyhumanizm techniczny Godin nie zapomina o roli sztuki, która według niego odgrywa rolę uzasadniającej inspiracji. Przykładem odczłowieczenia i wynaturzenia w sztuce jest działalność artystyczna Stelarc’a⁴³⁶, mniemającego, że człowiek, rozpaczając z powodu niemożliwości zmiany swojego losu, marzy o zmianie swej natury. Jest to według niego wynik niemożliwości zmiany kondycji ludzkiej we współczesnym świecie⁴³⁷. Ch. Godin wskazuje jeszcze na dwa symptomy wyniszczenia współczesnego człowieka: obojętność wobec kwestii demograficznych, tj. znaczny spadek przyrostu naturalnego⁴³⁸, oraz zjawisko nazwane przez niego „kresem cmentarzy”⁴³⁹.

Francis Fukuyama kieruje swoje rozważania także w stronę konsekwencji porzucenia koncepcji czynnika X lub tzw. esencji człowieka. Na postawione przez siebie pytanie, do czego może doprowadzić brak wspólnego mianownika tj. koncepcji równej godności, który między innymi powstrzymuje od wszelkiej dyskryminacji – autor szuka odpowiedzi we współczesnej inżynierii genetycznej czyli w gałęzi nauki, w której postęp jest wprost niewyobrażalnie szybki. Jak zauważa, perspektywa rozwoju tej dziedziny przeraża nawet samych genetyków. Podając między innymi przykład genetyka Lee Silvera, krytyka koncepcji istnienia tzw.

⁴³⁵ Ch. Godin, *Koniec ludzkości*, przekł. Z. Pająk, Kraków 2004, s. 110.

⁴³⁶ „Artysta” tworzy poprzez operacje chirurgiczne oraz umieszczanie implantów w ciele ludzkim.

⁴³⁷ Tamże, s. 110-111.

⁴³⁸ Obojętność wobec demografii, według autora, jest symptomatyczna sama w sobie. Obecny brak oceny zagrożenia niżem demograficznym (przykładem są Włosi), może doprowadzić do zbyt późnych działań. Jak pisze autor „(...) zawsze jest zbyt późno dla wydarzeń tego typu i o takiej doniosłości, ponieważ w żaden sposób nie zależą one od *woli człowieka*”. Szerzej tamże, s. 111-113.

⁴³⁹ Współcześnie modne krańcowe przeciwieństwa rozsypywania prochów zmarłego na wietrze lub zamykanie ich w urnie stanowią, według autora, tragiczny wymiar unicestwienia. Owe praktyki bowiem obce zachodniej tradycji i wierze w zmartwychwstanie ciał, nigdy nie będą posiadać takiego samego znaczenia jak np. kremacja w Indiach. Jak pisze „Jeśli w przyszłości kremacja zwłok stanie się zwyczajową praktyką pogrzebową, to właśnie dlatego, że odpowiada naszemu pragnieniu zniknięcia *bez pozostawienia śladów*. (...) Z pewnością cmentarny schowek lub szuflada będą miejscem przechowywania prochów, ale kto się będzie modlił przed schowkiem czy szufladą”. Por. tamże, s. 113-114.

„esencji” człowieczeństwa, Fukuyama przytacza również jego obawy użycia potęgi genetyki do stworzenia klasy istot genetycznie lepszych tzw. genriczów. Jak zauważa sam genetyk, owa grupa wzbogaconych genetycznie osobników nieustannie zwiększająca swoje możliwości poznawcze ostatecznie oddzieli się od reszty rasy ludzkiej jako osobny gatunek⁴⁴⁰.

Co więc oznacza dla koncepcji powszechnej godności ludzkiej pojawienie się tzw. „genriczów”? Dotychczasowe przekazywanie przez elity społeczne własnym dzieciom uprzywilejowań społecznych zastąpione zostanie przez „wbudowywanie” dzieciom owych przywilejów, a początkowe genetyczne ulepszanie inteligencji i urody obejmie w końcu także ulepszanie cech behawioralnych, takich jak pracowitość czy ambicja. Dotychczasowa „loteria” genetyczna zastąpiona zostanie stwarzaniem tzw. „dzieci z wyboru” wyselekcjonowanych przez rodziców na podstawie genów. Czyż więc dziwić będzie fakt, iż owe dzieci same siebie uznają za „bardziej” uprzywilejowane, a więc i szczególnie zasługujące na „lepsy” los? Niedaleko już stąd do poczucia, że jest się kimś lepszym od innych istot. Jak pisze sam Fukuyama, „mogą oni poczuć się arystokratami, ale w przeciwieństwie do dawnej arystokracji ich lepsze urodzenie wynikać będzie z natury, nie zaś z konwencji”⁴⁴¹.

XX i XXI wiek, według Jana Pawła II, są momentem swoistego kryzysu człowieka, z którym borykają się szczególnie społeczeństwa o najwyższym rozwoju cywilizacji technicznej. Ów kryzys widoczny jest zarówno na płaszczyźnie szeroko pojętej nauki, stosunku pracy tj. relacji pracownik-pracodawca, a także kultury. Nastanie „nowej ery w historii ludzkości”, jak nazywa ją Jan Paweł II, związane jest z dominacją techniki, a także ogromnym postępem nauk przyrodniczych, humanistycznych i społecznych, a co za tym idzie nowymi możliwościami samej kultury. Coraz bardziej zauważalny jest także swoisty brak zaufania do własnego człowieczeństwa, „do samego sensu bycia człowiekiem, do płynącej z tego afirmacji i radości, która jest twórcza”⁴⁴². Jak zauważa Jan Paweł II, we współczesnej cywilizacji pojawiają się tzw. pozorne imperatywy, które przez nauki uzasadniane są prawem do rozwoju i postępu, a które prowadzą do systematycznej rezygnacji ze zdrowej ambicji, jaką jest ambicja bycia człowiekiem. Owe pozorne imperatywy zajęły miejsce takich wartości, jak poszanowanie życia, miłości jako odpowiedzialnej wspólnoty osób czy prymatu prawdy w działaniu, same wnosząc do współczesnego świata: pozbawianie się i niszczenie życia, „sumę uży-

⁴⁴⁰ F. Fukuyama, *Koniec człowieka*, przekł. B. Pietrzyk, Kraków 2004, s. 203.

⁴⁴¹ Tamże, s. 207.

⁴⁴² Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980, n.13 [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, T.2 ..., s. 122.

cia seksualnego zwolnionego od wszelkiej odpowiedzialności”⁴⁴³ czy prymat sensacji, koniunktury i doraźnego sukcesu.

Jan Paweł II zwraca także uwagę na nieodpowiedzialne posługiwanie się nauką, która coraz częściej powoduje nie tylko zakłócenia w równowadze przyrody, ale przede wszystkim niesie ze sobą ucisk człowieka przez człowieka. Współczesny człowiek posiadający ogromne zasoby wiedzy i technologii powinien owe zasoby wykorzystywać dla rozwoju i wzrostu społeczeństw, a procesy uprzemysłowienia i urbanizacji ukierunkować tak, aby w sposób humanitarny i bezpieczny inicjowały współpracę międzynarodową. Tak jednak nie jest, czego dowodem jest praca ponad połowy naukowców (w skali światowej) dla celów militarnych. Według niego można wskazać na trzy pokusy, z którymi boryka się współczesna nauka, często nie zauważając, że właśnie takich działań powinna się wystrzegać. Pierwszą z nich jest pokusa traktowania rozwoju technologicznego jako samego w sobie, który narzuca człowiekowi konieczność realizacji swoich rosnących ciągle możliwości. Drugą pokusę stanowi stosowanie wobec rozwoju technologicznego pożytku ekonomicznego zgodnie z logiką zysku, co powoduje, że tylko nieliczni osiągają korzyści, pozostawiając innych w ubóstwie. Trzecią zaś pokusę stanowi posłużenie się rozwojem technologicznym dla zdobycia władzy lub jej utrzymania, a co za tym idzie użycie technologii do celów militarnych, a więc do manipulacji i panowania⁴⁴⁴.

Postęp cywilizacji jednostronnie materialnej doprowadził także do takiego sposobu wartościowania, w którym zaczęto przywiązywać jedynie wagę do przedmiotowego wymiaru pracy, zapominając o wymiarze podmiotowym. Takie działanie spowodowało, że człowiek został potraktowany jako narzędzie produkcji, podczas gdy powinien, bez względu na to, jaką pracę wykonuje, być potraktowany „jako jej sprawczy podmiot, a więc właściwy sprawca i twórca”⁴⁴⁵.

1.5. Człowiek a proces globalizacji

W perspektywie praw człowieka należy też spojrzeć na nasilający się wpływ globalizacji, znajdujący także wyraz w narastającej liczbie antyglobalistów. Choć termin „globalizacja” pojawia się często, coraz częściej, to jednak nie do końca jest on właściwie rozumiany. Czym więc globalizacja jest i jakich obszarów dotyczy? Sama idea globalizmu pojawiła się w większości historycznych cywilizacji, jednak współczesny globalizm stanowi jeden z do-

⁴⁴³ Tamże, s.122-123.

⁴⁴⁴ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie w Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych*, Hiroszima, 25 lutego 1981r., n. 8-9, [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, T.2 ..., s. 192-193.

⁴⁴⁵ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, n. 7, [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, T.2 ..., s. 213.

minujących obecnie nurtów. Jest nurtem ponadnarodowym i ponadpaństwowym znajdującym oparcie w instytucjach o wymiarze ogólnoswiatowym. Jak zauważa Anthony Giddens, globalizacja dotyczy także transformacji lokalnych, jak i osobistych kontekstów doświadczenia społecznego. Według niego „[n]a nasze codzienne, powszechne czynności w coraz większej mierze wpływają zdarzenia dziejące się po drugiej stronie kuli ziemskiej. I na odwrót, lokalne nawyki życiowe miewają globalne konsekwencje”⁴⁴⁶.

Globalizacja nie jest też wyłącznie, ani przede wszystkim zjawiskiem ekonomicznym, lecz jest zjawiskiem złożonym, w którym można wyodrębnić aspekt ekonomiczno-polityczny, ideologiczny, filozoficzny czy religijny. Na płaszczyźnie ekonomiczno-politycznej poprzez takie organizacje, jak między innymi ONZ, WTO (Światowa Organizacja Handlu) czy OECD (Organizacja Współpracy Gospodarczej i Rozwoju) globalizacja zmierza do zniesienia wszelkich ograniczeń w handlu (np. cła, monopolu państwowego), globalnego rozwoju czy zapewnienia ogólnoswiatowego bezpieczeństwa. Jak określa ów proces w metaforze ekonomicznej E. Luttwak, dokonać ma się „scalenie kałuż, stawów, jezior i mórz wiejskich, prowincjonalnych, regionalnych i narodowych gospodarek w jeden globalny ocean gospodarczy, który małe jednostki wystawi na oddziaływanie olbrzymich bałwanów ekonomicznej konkurencji zamiast, jak to miało miejsce wcześniej, na poruszenia małych fal oraz regularnych przypływów i odpływów”⁴⁴⁷. Globalizacja związana jest także z globalnym rozpowszechnianiem informacji poprzez nieograniczony do nich dostęp, a co za tym idzie promowaniem tak zwanej kultury masowej. Jak pisze P. Jaroszyński w procesie globalizacji „[w] grę wchodzi zarówno dysponowanie odpowiednią siłą militarną, jak i administracyjną, edukacyjną, prawną, medialną oraz polityczną”⁴⁴⁸. Jak dalej zauważa autor, czynnikiem decydującym o powodzeniu programu globalizmu była zmiana koncepcji poznania naukowego, to jest odejście od tradycji klasycznego stawiania pytania „dlaczego?” i szukania prawdy dla samej prawdy, na rzecz modelu współczesnego stawiającego sobie cele utylitarne z naczelnym pytaniem „jak?”⁴⁴⁹.

Jaki ma jednak związek, a przede wszystkim wpływ, proces globalizacji na prawa człowieka i ich ochronę. Bez wątpienia do największych organizacji międzynarodowych w wymiarze światowym (globalnym) należą ONZ i jego agendy, jak UNICEF, UNESCO, czyli te organizacje, które bezwzględnie i konsekwentnie walczą z łamaniem praw człowieka

⁴⁴⁶ A. Giddens, *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, przekł. J. Serwański, Poznań 2001, s. 13.

⁴⁴⁷ Cyt. H. P. Martin, H. Schumann, *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wrocław 1999, s. 29-30.

⁴⁴⁸ P. Jaroszyński, *Globalizacja*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, T. III, Lublin 2002, s. 796.

⁴⁴⁹ Szerzej tamże, s. 797-798.

we wszystkich zakątkach naszego globu. Paradoksalnie jednak, to właśnie procesowi globalizacji przypisuje się odpodmiotowienie relacji międzyludzkich, potraktowanie człowieka jako towaru, zanegowanie obiektywnej hierarchii dóbr i związany z tym kryzys wartości czy zastąpienie podmiotowości społecznej tzw. zasobami ludzkimi. Globalizacja jest także oskarżana za wywoływanie przeludnienia i ubóstwa, pogłębiającą się przepaść pomiędzy „garstką bogaczy” a biedotą, jak również za odebranie człowiekowi godności czyli tego, co stanowi o jego człowieczeństwie.

Takie zniszczenie godności ludzkiej, a tym samym człowieka jako człowieka, przedstawia Zygmunt Bauman, ukazując pesymistyczną wizję świata współczesnego składającego się z coraz większej liczby tzw. „ludzi-odpadów” czy też „ludzi na przemiał”. Ludzie ci jako „nadliczbowi” i „zbędni” z jednej strony są nieuniknionym skutkiem modernizacji i globalizacji czyli tzw. nowoczesności, w której stanowią nieuchronny efekt uboczny, z drugiej zaś sami są ofiarami postępu gospodarczego odbierającego im zarówno środki potrzebne do biologicznego przetrwania, jak i wiarę w siebie i poczucie własnej wartości czyli rzeczy tak niezbędne do społecznego przetrwania⁴⁵⁰. Jak zauważa autor, kraje wysoko rozwinięte szukając rozwiązań globalnego problemu „przeludnienia” ograniczają się jedynie do rozwiązań typu zmniejszenie „dżietności” ludzi niepotrzebnych. Czy jednak tylko przeludnienie jest powodem coraz większej liczby „ludzi zbędnych”? Według Paula i Ann Erlicha na ekosystem Ziemi nie ma jedynie wpływu liczba zamieszkujących ją ludzi, ale przede wszystkim ludzkie zachowanie. Jak zauważa Bauman, uwzględnienie owego czynnika, zmieniając sposób spojrzenia na przeludnienie, ukazuje „niewygodny” fakt, iż główny problem ludnościowy stwarzają kraje wysokorozwinięte, które promując wysoką stopę życiową oraz konsumpcyjny model życia doprowadzają do powiększającej się różnicy pomiędzy bogatymi i biednymi. Za P. i A. Erlich można by dobitnie powiedzieć: „Jest po prostu zbyt wielu bogatych”. Jak dalej oskarżająco pisze Bauman, „[z]a barwną kurtyną wolnej konkurencji i swobodnego handlu czai się *homo hierarchicus*. W społeczeństwie kastowym tylko niedotykalni mogą (i muszą) mieć styczność z niedotykalnymi przedmiotami. W świecie globalnej wolności i równości kraje i ludzi uporządkowano na wzór hierarchii kastowej”⁴⁵¹. Konsekwencją wytworzenia przez świat tak dużej ilości (ciągłe wzrastającej) „ludzi odpadów” jest przejście od socjalnego modelu państwa charakterystycznego dla społeczeństw otwartych do modelu pe-

⁴⁵⁰ Por. Z. Bauman, *Życie na przemiał*, przekł. T. Kunz, Kraków 2004, s. 59-58.

⁴⁵¹ Cyt. tamże, s. 95.

nalnego⁴⁵² tj. surowego i kategorycznego, nastawionego na ochronę bezpieczeństwa, a charakteryzującego państwa zamknięte. W tym wszystkim jednak najistotniejsze, a może najgorsze jest to, że „dla ludzi wykluczonych i spisanych na straty nie przewidziano dróg powrotu do pełnego członkostwa w społeczeństwie”⁴⁵³.

I tak, z jednej strony pojawiają się miliony imigrantów, bezrobotnych („ludzi-odrzutów”) żyjących w nędzy, cierpieniu i poczuciu bezprawia oraz wzrastający terroryzm, uznawany za jeden z bardziej ponurych skutków globalizacji, a wynikający między innymi z deregulacji wojen, z drugiej natomiast globalna walka państw o międzynarodową ochronę praw człowieka.

2. U podstaw rozumienia człowieczeństwa, godności i podmiotowości

W świetle przedstawionego stanu rzeczy naglące wydaje się ponowne postawienie pytania o człowieczeństwo i jego normatywny charakter, jak również o miejsce i źródła godności i podmiotowości ludzkiej, czyli tych przymiotów, które są tak często przytaczane jako gwarant dla zabezpieczenia praw człowieka i równie często znaczą w różnych ujęciach zupełnie coś innego. To właśnie w dużej mierze od rozumienia tych terminów zależeć będzie to, czy prawa człowieka zostaną uznane za powszechne, niezbywalne i nienaruszalne, czy też potraktowane zostaną jako te, które odnosząc się do pewnego kręgu kulturowego czy obszaru geograficznego dotyczyć będą tylko „osobników” spełniających określone normy, czy inaczej – mieszczących się w granicy kryterium przyznawalności praw, czy to ze względu na płeć, rasę, statut społeczny czy może poziom intelektualny...

W tym miejscu ważne wydaje się pytanie, czy człowiekowi przysługują pewne prawa z racji jego człowieczeństwa, czy może tylko dlatego, że na każdym człowieku spoczywa przymus przestrzegania praw innych, ponieważ zostały one uznane na całym świecie za obowiązujące. Współcześnie mówienie o prawach człowieka i konieczności ich przestrzegania stało się wprawdzie czymś powszechnym, ale czy stanowią one taką samą wartość dla grupy ludzi uznających za ich gwaranta człowieczeństwo, jak dla tych, którzy człowieczeństwo odrzucając traktują przestrzeganie praw człowieka jako „dobry ton”, a nawet „modę”, której należy sprostać, jeśli się chce obronić własną pozycję czy to ekonomiczną, polityczną, czy społeczną. A może w zgodzie z myślą Fryderyka Nietzschego należałoby rzec, że prawa człowieka są tylko prawami ludzi słabych, nie umiejących inaczej zapewnić sobie bezpie-

⁴⁵² Nowy model nazywany jest przez Baumaną także „jurysdykcją karną”, „penalizacją”, „kontrolą przestępczości”. Por. tamże, s. 107.

⁴⁵³ Tamże, s. 31.

czeństwo, jak tylko poprzez narzucenie wszystkim pewnych ograniczeń. Nie mniej przekonujące jest opozycyjne, w stosunku do Nietzschego, stwierdzenie Alaina Finkielkrauta, który w *Zagubionym człowieczeństwie* stwierdził, iż „dobiega końca epoka, w której nie dowierzało się łożom. Po długim wypadzie w stronę Marksa, Hegla i ludzkiej jajecznicy, idea człowieczeństwa oparła się swojemu kulinarnemu przeznaczeniu i żegnając się z XIX wiekiem pod koniec wieku XX, powróciła do Rousseau”⁴⁵⁴.

Istotny w dyskusji nad podstawami praw człowieka problem człowieczeństwa podejmowany jest oczywiście przez myślicieli, dla których dyskusja nad prawami człowieka łączy się *expressis verbis* z tym terminem (m.in. Jan Paweł II, H. Arendt, Ch. Delsol, F. Fukuyama), niemniej człowieczeństwo i jego kryzys stanowi także centralną kwestię u wielu autorów, którzy nie zajmują się bezpośrednio tematyką praw ludzkich (m.in. omawiani właśnie Z. Freud, A. Kiepas, H. Skolimowski, Z. Bauman). W przypadku zatem, gdy zagadnienie człowieczeństwa uznaje się za centralne przy omawianiu praw człowieka, także wypowiedzi tej drugiej grupy autorów stanowią pośrednio głos w dyskusji nad ufundowaniem praw człowieka.

Na konieczność ponownego namysłu nad powyższym problemem zwrócił uwagę między innymi Karol Wojtyła, według którego zarówno na prawa człowieka, jak i związane z nimi podstawowe problemy – egzystencjalne, a także moralne – należy spojrzeć z poziomu wcześniej postawionego pytania: kim człowiek jest, co stanowi o jego człowieczeństwie? Większość myślicieli uważa podobnie, dlatego rozpatrując problemy współczesnego świata, czy to związane z szeroko pojętą kulturą, nauką, techniką, czy z takimi ideami jak wolność, równość, czy w końcu z pokojem na świecie, powracać należy do pytania o samego człowieka i jego dobro, czyli do tego, co wydaje się w tym wszystkim najważniejsze.

Przywoływany już wcześniej polski filozof współczesny Andrzej Kiepas uważa, iż w świetle współczesnego granicznego i globalnego charakteru rozwoju procesów cywilizacyjnych człowieczeństwo nabrało nowego wymiaru i znaczenia. Jak zauważa, współczesny rozwój nauki i techniki potęgując zagrożenia dla dalszego istnienia i trwania gatunku ludzkiego zmusza do refleksji oraz do ponownego postawienia pytania o warunki zachowania człowieczeństwa we współczesnym świecie, człowieczeństwo bowiem zaczęło tracić swój normatywny i regulatywny charakter na rzecz utechnicznienia i instrumentalizacji. Człowieczeństwo będące obecnie przedmiotem manipulacji i ingerencji praktycznej przestało być więc

⁴⁵⁴ A. Finkielkraut, *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, przekł. M. Fabjanowski, Warszawa 1999, s. 94.

czysto teoretycznym i filozoficznym problemem, stając się także problemem natury praktycznej⁴⁵⁵.

Zaś zdaniem Chantal Delsol współcześnie postawione pytanie o człowieczeństwo, w świetle nowych prądów antyhumanistycznych, nadal prowadzi ku odpowiedzi, że w XXI wieku „wszystko jest możliwe”. Jak zauważa w książce *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, to wiek XX był czasem realizacji zasady „wszystko jest możliwe”. Według autorki regułę tę zrealizowano co najmniej na dwa sposoby. Po pierwsze, odniesiono ją do tezy – *kto jest człowiekiem*, co pozwoliło na zakreślenie granicy między ludźmi i „podludźmi”, uznając jedną z kategorii ludzi za nieludzką (nazizm). Po drugie reguła ta pozwoliła określić, *czym jest człowiek* – ustanawiając człowieka bez autorytetu, bez rodziny, bez bogów – o co pokusił się komunizm⁴⁵⁶.

Powyższe płaszczyzny kryzysów człowieczeństwa, jak również przytaczane przykłady ukazują przede wszystkim, że teleologia ludzkiego działania nie zawsze, można by pokusić się nawet o stwierdzenia, że bardzo rzadko, zmierza do działania konstruktywnego dla samego człowieka – działania, którego celem jest ludzkie szczęście. Można jedynie po raz kolejny zadać pytanie o to, co stanowi wyznacznik powszechnie przyjętego człowieczeństwa – wyznacznik, który pozwoli uchronić człowieka przed popełnieniem kolejnych błędów, niejednokrotnie tragicznych w skutkach? Odpowiedzi może być wiele.

2.1. Ku rozumieniu człowieczeństwa

„Pojęcie człowieczeństwa, obejmujące wszystkich ludzi, bez rozróżnienia ras i cywilizacji – jak pisze Claude Lévi-Strauss – pojawiło się bardzo późno i ma ograniczony zasięg. Nawet tam, gdzie zdaje się ono osiągnąć najwyższy rozwój, nie ma pewności – historia niedawna tego dowodzi – że nie okaże się naraz dwuznaczne albo, że nie ulegnie regresowi. Przez dziesiątki wieków ogromnej części gatunku ludzkiego pojęcie to nie było potrzebne. Człowieczeństwo ograniczało się do plemienia, grupy językowej, niekiedy nawet wioski, do tego stopnia, że znaczna liczba społeczeństw zwanych prymitywnymi określa wyłącznie siebie nazwą, która oznacza ludzi (albo niekiedy – nieco subtelniej – tych, którzy są «dobrzy», «wartościowi», «prawdziwi»), z czego wynika, że członkowie innych plemion, grup lub wiosek nie posiadają cech ani natury ludzkiej, można do nich stosować co najwyżej takie okre-

⁴⁵⁵ A. Kiepas, *Moralne warunki zachowania człowieczeństwa w cywilizacji techniczne...*, s. 93.

⁴⁵⁶ Ch. Delsol, *Esej o człowieku...*, s. 15-16.

ślenia jak «gorsi», «źli», «małpoludy», «gnidy». Zdarza się często, że pozbawia się obcego nawet realności, nazywając go «widmem» albo «zjawą»⁴⁵⁷.

Natomiast w pierwszym artykule *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* autorzy dokumentu określają człowieczeństwo poprzez takie przymioty, jak: godność, wolność, równość, rozum i sumienie, czyli poprzez te cechy, które istnieją w samym człowieku, jego wnętrzu, a nie poza nim. Czym jednak człowieczeństwo jest?

Stefan Folaron podjął się technicznej próby całościowego uporządkowania własności składających się na treść pojęcia człowieczeństwa. Wyróżnił tzw. wartości introwersyjne, do których zalicza: rozum, sumienie, poczucie godności, inteligencję, autokreację, wolność wyboru wewnętrznego, wolność działania wewnętrznego, świadomość sensu życia, świadomość własnej tożsamości, świadomość życia i śmierci; następnie własności ekstrawersyjne, wśród których znalazły się: możliwość określania swojego miejsca w świecie, świadomość więzi z otoczeniem przyrodniczym i społecznym, wrażliwość na drugiego człowieka, wrażliwość na naturę, wolność wyboru zewnętrznego, wolność działania zewnętrznego, wiara (jako kategoria psychologiczna) oraz własności intro-ekstrawersyjne, którymi są: wrażliwość estetyczna, wrażliwość na dobro i zło (świadomość moralna), poznawanie, poczucie obowiązku, miłość, stawianie sobie ideałów, świadomość aksjologiczna, wiara (jako kategoria religijna, stosunek wobec sacrum), twórczość, przyjmowanie i przekazywanie tradycji kulturowej, poczucie odpowiedzialności, zdolność do odpowiedzialności. Te trzy grupy własności traktowane w kategoriach ontologicznych wyznaczają zdaniem autora istotę człowieka, różną od pozostałych bytów. Jak sam jednak zauważa, takie wyobrażenie o wyznacznikach człowieczeństwa jest iluzją, gdyż mogą one być ograniczone, zniekształcone czy nawet unicestwione. Zarówno współczesny świat oparty na technice, jak i ideologiczny totalitaryzm czy bezwzględna gospodarka kapitalizmu powodują, że rozumna wolność i ludzka autonomia stają się pustym słowem. Zdaniem autora, także zastąpienie wiedzy humanistycznej o człowieku wiedzą techniczną doprowadziło do sytuacji, w której człowieczeństwo potraktowano jako przeszkodę do realizacji celów⁴⁵⁸.

Bardzo nowatorskie spojrzenie na człowieka i jego człowieczeństwo ukazuje względnie nowy nurt filozofii (bo niespełna trzydziestoletni) zwany ekofilozofią, który z jednej strony stanowi przeciwwagę dla myśli prezentowanej przez ekozofię, fundamentalizm ekofilozoficzny czy ekoterroryzm, z drugiej zaś jest wartościowym teoretycznym uzupełnieniem praw

⁴⁵⁷ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973, s. 383-384.

⁴⁵⁸ Szerzej S. Folaron, *Człowieczeństwo – iluzja czy rzeczywistość*, [w:] *Człowieczeństwo – iluzja czy rzeczywistość...*, s. 60-61.

człowieka III generacji. Twórca ekofilozofii, Henryk Skolimowski, istotę rozwoju i unikalności człowieka oddaje poprzez charakteryzowanie go jako bytu odkrywającego i rozumiejącego coraz to nowe formy wrażliwości ludzkiej tj. rozumność, świadomość, pracę, politykę, społeczność, kulturę itd. To właśnie owe wrażliwości stanowią o jakości i charakterze życia ludzkiego, to także dzięki nim człowiek staje się: *animal rationale*, *homo faber*, *zoon politikon* czy *homo socialis*. Jak sam pisze: „(...) Nowe formy wrażliwości są skondensowanym zapisem nowych jakości życia (...) Otworzyć się ku światu tzn. otworzyć się ku nowym wrażliwościom (...)”⁴⁵⁹. W książce *Wizje Nowego Millenium* autor zwraca także uwagę na konieczność powrotu człowieka – człowieka trzeciego Millenium – do stanu ludzkiego, to jest stanu duchowości (sfery *sacrum*), jak i do głębokiego myślenia, czyli wszystkiego tego, co utracił w XX wieku – stworzonym przez ekonomistów, techników, menadżerów czyli tzw. ludzi chochołów i ich filozofię⁴⁶⁰. Nowa filozofia (filozofia Nowego Millenium) zdaniem tego autora „musi być filozofią skierowaną ku ocaleniu, musi być filozofią konstruktywną, a nie tylko analizą”⁴⁶¹. Ekofilozoficzny model człowieka H. Skolimowskiego to „człowiek na miarę kosmosu”, który uzyskał harmonię wewnętrzną, to człowiek uwrażliwiony na wzrost jakości życia, posiadający tzw. sumienie, rozum i świadomość ekologiczną. Pisze, że „[r]ozum ekologiczny nie jest zaprzeczeniem ani wartości postępu, ani wartości nauki. Jest jednak innym odczytaniem rzeczywistości, inną krystalizacją dyspozycji poznawczych człowieka, innym sposobem postrzegania miejsca człowieka w planie całej natury”⁴⁶². Podejście H. Skolimowskiego stawia człowieka na równi z innymi bytami natury, odchodzi on w ten sposób od antropocentryzmu na rzecz tzw. biocentryzmu.

Natomiast Gernot Böhme (brat cytowanego Hartmута Böhme), zaliczany również do propagatorów filozofii ekologicznej, na tle wielowymiarowej wiedzy o człowieku rezygnuje z definicyjnego określenia człowieczeństwa, określenia, czym jest człowiek jako taki. Choć unika pojęcia „atrybutów” człowieczeństwa, to jednak w jego koncepcji można wyodrębnić cztery kluczowe terminy: „człowieka suwerennego”, „stanu antropologicznego”, „różnicy” i „sprzeciwu”. Jak zauważa, człowiek nie posiada ahistorycznych jakości, które by go identyfikowały. W całych historycznych dziejach ludzkości wyłaniały się „antropologiczne stany” („całości”) tworzone przez poszczególne wymiary ludzkiej egzystencji (tj. cielesność, świadomość, miłość, praca itp.), którym przypisywano w różnych antropologicznych stanach

⁴⁵⁹ H. Skolimowski, *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, Wrocław 1991, s. 27.

⁴⁶⁰ Por. H. Skolimowski, *Musimy się odnaleźć na Wielkiej Kanwie Życia*, www.przyrodapolska.pl, XII 2005. Szerzej H. Skolimowski, *Wizje Nowego Millenium*, Kraków 1999.

⁴⁶¹ Cyt. H. Skolimowski, *Nadzieja-Matką Mądrych. Eseje o ekologii*, Łódź 1990, s. 32.

⁴⁶² Tamże, s. 25-26.

rozmaita wagę⁴⁶³. Kolejny kluczowy termin – „różnicę” – Böhme wykorzystał na określenie rozziwu pojawiającego się pomiędzy powinnością, czyli legitymizowanym kulturowo „modelem” – ideałem człowieczeństwa, a faktycznością, czyli tym, czego człowiek samodosiadcza w codziennym życiu. Elementem owej „różnicy” jest postawa człowieka, którą autor nazywa „sprzeciwem”. Według niego sprzeciw pojawia się w momencie, kiedy człowiek dążący do jakiegoś ideału nie akceptuje w sobie tego, co z tym ideałem nie jest zgodne, wypierając równocześnie to co nieakceptowane (w tym przypadku uznane za zło) w sferę tzw. „aksjologicznego podziemia”. Na tle powyższych terminów Böhme konstruuje własny (choć sam tak tego nie nazywa) obraz człowieczeństwa. Obraz „człowieka suwerennego”⁴⁶⁴ przedstawia człowieka potrafiącego uznać dokonania innych oraz umiającego znosić porażki. Charakteryzuje go także zdolność uprawiania ironii w stosunku do samego siebie, kompetencja, a przede wszystkim umiejętność dopuszczenia inności. Jak pisze Böhme, „[c]złowiek suwerenny nie potrzebuje ani ojcobójczej agresywności Nietzschego wobec Boga, ani konwulsyjnego ateizmu Sartre’a. Wie, że nie jest całością, ale żyje jako jej część i umie się w nią wpisać. (...) Toteż u człowieka suwerennego wchodzi w grę co najmniej religia bez Boga, jak buddyzm czy zwłaszcza buddyzm zen”⁴⁶⁵.

Janusz Sztumski określając człowieczeństwo pisze natomiast o zespole przymiotów intelektualnych i moralnych charakterystycznych dla człowieka, a stanowiących o jego poczuciu odrębności w stosunku do innych istot żywych, szczególnej jego pozycji w świecie oraz godności, będącej konsekwencją powyższych przymiotów⁴⁶⁶. Zwraca jednak równocześnie uwagę, że tak rozumiane człowieczeństwo jest efektem wielu tysięcy lat rozwoju gatunku ludzkiego i nie towarzyszy ludziom od zarania dziejów. W swoich rozważaniach J. Sztumski podkreśla biologiczność i społeczność człowieka, jak również konieczność postrzegania ludzkiego rozwoju i istnienia zarówno z punktu widzenia biologii, jak i socjologii. Podając wiele przykładów z powyższych dziedzin próbuje on przedstawić człowieczeństwo jako pewien etap czy proces w rozwoju historycznym człowieka. Przypominając, iż gatunek ludzki wyłonił się stopniowo w wielowiekowym procesie ewolucji, podkreśla, że pytania odnoszące się do podania ścisłego momentu rozwoju, w którym można mówić o człowieczeństwie bądź o samej świadomości tego faktu, są pytaniami bardzo trudnymi. Zarzuca równocześnie huma-

⁴⁶³ Jak pisze „Wyrażenie to [stany antropologiczne] nie sugeruje bynajmniej bezpośredniej możliwości zmiany jednego stanu na inny, w którym się samemu nie wzrosło poprzez socjalizację, ale implikuje zasadniczą możliwość takich przejść”. G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Wykłady z Darmstadt*, przekł. P. Domański, Warszawa 1998, s. 230.

⁴⁶⁴ Suwerenność nie oznacza tutaj panowania, lecz właśnie brak potrzeby panowania nad innymi.

⁴⁶⁵ G. Böhme, *Antropologia filozoficzna...*, s. 251-252.

⁴⁶⁶ J. Sztumski, *Człowieczeństwo jako efekt rozwoju i alienacji gatunku ludzkiego*, [w:] *Człowieczeństwo – iluzja czy rzeczywistość...*, s. 155.

nistom, że traktują oni człowieka jako gotowy substrat do przyjęcia Dekalogu, a związany z wysokim poziomem rozwoju cywilizacji i moralności współczesny obraz człowieczeństwa przypisują przodkom, nie mającym o takim stanie rzeczy najmniejszego pojęcia. Sztumski powołując się na przykłady życia społecznego na różnych etapach rozwoju ludzkości stwierdza także, że od materialnych i duchowych warunków życia społecznego danej epoki zależy rozwój osobowości człowieka czyli jego sposób myślenia i działania. Ta ciągła rozbudowa przez człowieka własnego świata, a tym samym podporządkowanie sobie przyrody, daje człowiekowi poczucie wyższości nad innymi twórcami – z jednej strony, z drugiej zaś pozwala jednostce zapomnieć, iż jest częścią przyrody, a w otaczającym świecie znalazł się w sposób ponadnaturalny. Ów autor zauważa także, że owa alienacja człowieka w stosunku do przyrody, jak i innych ludzi, stała się realizacją zasady *Homo homini lupus est*, czego przykłady znaleźć można już od czasów starożytnych poprzez niewolnictwo, sposób traktowania chłopów pańszczyźnianego czy robotnika fabrycznego w XIX w. do współczesnego osiągania maksymalnych zysków kosztem ludzi⁴⁶⁷. Jak pisze Sztumski, „Człowieczeństwo staje się więc swoją sublimacją wyobcowania człowieka z przyrody i daje jemu poczucie własnej godności. Człowieczeństwo jest zatem faktem historycznym, związanym z dotychczasowym, wszechstronnym rozwojem człowieka”⁴⁶⁸.

Przytoczone do tej pory stanowiska ukazują człowieczeństwo bez bezpośredniego nawiązywania do problemu prawomocności praw człowieka. Niemniej wnioski tych autorów łatwo można przenieść na obszar dyskusji nad prawami człowieka. Pora jednak przyjrzeć się wypowiedziom na temat człowieka i człowieczeństwo tych myślicieli, dla których oba te terminy leżą u samych podstaw rozważań nad prawami człowieka.

Istotę w człowieku stanowi to, co określamy mianem człowieczeństwa, powie Karol Wojtyła, wskazując na człowieczeństwo jako na wymiar dynamiczny, a nie statyczny, tj. jako na podstawę całego dynamizmu właściwego człowiekowi, w którym spotykają się: człowiek istniejący i człowiek działający. Pomiedzy istnieniem i działaniem zachodzi jednak spójność, której podstawą jest natura ludzka, „czyli człowieczeństwo przenikające cały dynamizm i dynamicznie kształtujące tenże dynamizm jako człowieczy, czyli ludzki”⁴⁶⁹. Podstawowym i pierwotnym przejawem człowieczeństwa jako bytu dynamicznego jest samoświadomość, jak pisze Jan Paweł II, „tak więc świadomość ujawnia człowieka jako tego, który posiada władzę poznawania, która niejako wprowadza go na zewnątrz jego istoty, człowiek równocześnie

⁴⁶⁷ Tamże, s. 158.

⁴⁶⁸ Cyt. tamże, s. 157.

⁴⁶⁹ Cyt. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 131.

ujawnia się samemu sobie w całej odrębności tej istoty”⁴⁷⁰. O dynamicznym charakterze bytu ludzkiego świadczy także to, że człowiek nie tylko buduje swoją podmiotowość, ale także potwierdza ją w każdym akcie podmiotowania. Człowiek – będący „ja” – nieustannie doświadcza się jako konkretną bytowość (tj. jako „ja”), byt konkretny i istniejący (jako istnienie i działanie), a także jako odrębność, której poczucie umacnia się w jego relacji z Bogiem, światem przyrody i drugim człowiekiem. Ów dynamiczny charakter osobowego bycia realizuje się w człowieku nie tyle przez jego rozwój osobowościowy, ile właśnie rozwój osobowy, w którym człowiek staje się bardziej sobą, a dzięki temu coraz bardziej osobą⁴⁷¹.

Jak zauważy także Jan Paweł II, człowieka można zdefiniować nie mniej precyzyjnie niż poprzez jego inteligencję, mowę czy wolność, odwołując się do kultury, gdyż to ona charakteryzuje byt osobowy, wyodrębniając go spośród wszystkich istot żywych. Kultura wywodzi się od człowieka, ale jest ona także dla człowieka jako głównego jej adresata. Kultura także wypływając bezpośrednio z natury rozumnej i społecznej człowieka jest tym, co określa zakres nietykalności i niezawisłości praw człowieka (czy to partykularnych, czy uniwersalnych) w stosunku do sił zbrojnych i ekonomicznych⁴⁷². To dzięki kulturze człowiek istnieje prawdziwym ludzkim życiem. Jest on jedynym ontycznym podmiotem kultury, jest też jej jedynym właściwym przedmiotem i celem. „Kultura jest tym przez co człowiek, jako człowiek, staje się bardziej człowiekiem: bardziej „jest”. (...) Człowiek, i tylko człowiek jest sprawcą i twórcą kultury; człowiek, i tylko człowiek, w niej się wyraża i w niej się potwierdza”⁴⁷³. Bez niej niemożliwy jest także wszechstronny rozwój człowieka zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i wymiarze społecznym. Jak pisze Jan Paweł II, „kultura w swej najgłębszej rzeczywistości (...), jest szczególnym sposobem, w jaki społeczeństwo rozwija swoje relacje z naturą, stosunki międzyludzkie i stosunek do Boga, ażeby osiągnąć prawdziwie ludzki poziom życia; kultura jest «stylem życia wspólnego», charakteryzującym i określającym społeczeństwo”⁴⁷⁴.

Odpowiedzi na pytanie – *kim jest człowiek*, według Hannah Arendt, należy szukać zarazem w ludzkich czynach, jak i słowach. Jak pisze w *Kondycji ludzkiej*, „[m]owa i działanie ujawniają ową unikalną odmienność. Przez nie ludzie wyrażają się, a nie tylko są różni; są to

⁴⁷⁰ Jan Paweł II, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Lublin 1981, s. 31.

⁴⁷¹ Proces ten dokonuje się w „poznawczo-wolitywnych aktach poznania. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn...*, s. 78-106.

⁴⁷² Jan Paweł II, *Kultura i perspektywy przyszłości świata*, spotkanie z intelektualistami Uniwersytetu w Coimbrze, 15 maja 1982r., n. 5 [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, T.2 ..., s. 265-266.

⁴⁷³ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980, n.7 [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, T.2 ..., s. 119.

⁴⁷⁴ Jan Paweł II, *Kultura i perspektywy przyszłości świata*, spotkanie z intelektualistami Uniwersytetu w Coimbrze, 15 maja 1982r., n. 2 [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, T.2 ..., s. 263-264.

sposoby pojawiania się sobie istot ludzkich nie jako fizycznych przedmiotów, ale jako ludzi. Owo pojawienie się – różne od zwykłej cielesnej egzystencji – opiera się na inicjatywie, lecz jest to inicjatywa, od której żadna istota ludzka nie może się powstrzymać, jeśli ma pozostać człowiekiem⁴⁷⁵. Według autorki to właśnie działaniem i mową ludzie pokazują kim są, odsłaniając swoją unikalną tożsamość, jednocześnie pojawiając się w ludzkim świecie. Czyny jednak bez słowa mówionego tracą część swojej „siły” i stają się niezrozumiałe. To poprzez słowo uzyskują one kontekst znaczeniowy, określają sprawcę oraz jego życie w kontekście wszelkiego działania. Działanie anonimowe, według autorki, pozbawione jest sensu oraz popada w zapomnienie⁴⁷⁶. Wymienione przez Arendt cechy nie są jednak gwarantem zachowania człowieczeństwa. Potrzebne są jeszcze poczucie sensu rzeczywistości i cnota odwagi w sferze publicznej, co nie zawsze miało miejsce. A możliwe jest to tylko w sytuacji, kiedy ludzie mówią i działają wspólnie, nie zaś dla siebie ani przeciw sobie.

Nieco inne spojrzenie na człowieczeństwo podejmuje Francis Fukuyama. W swoim dziele *Koniec człowieka* zwraca uwagę na pojęcie natury ludzkiej, którą rozumie jako sumę zachowań oraz cech typowych⁴⁷⁷ dla gatunku ludzkiego, wynikających z czynników genetycznych, nie zaś środowiskowych. Na podstawie przykładów podkreśla, że naturalne cechy, w obrębie tego samego gatunku, mogą wykazywać duże zróżnicowanie, co szczególnie zauważalne jest w obrębie gatunku ludzkiego, który jest obdarzony kulturą. Czym jest więc, według niego, ludzka natura? Według autora książki, współczesna wiedza o naturze ludzkiej w dużej mierze dotyczy typowych dla gatunku ludzkiego sposobów percepcji, nauki oraz rozwoju intelektualnego. Podając argumenty za obaleniem koncepcji „czystej karty” Locke’a, F. Fukuyama przedstawia konkurencyjny pogląd dotyczący idei wrodzonych, mówiący o typowych dla gatunku ludzkiego formach poznania oraz typowych ludzkich reakcjach emocjonalnych na poznanie. Wyznacznikiem ludzkiej natury, według niego, jest także ludzki zmysł moralny, tzw. Złota Reguła (zasada wzajemności), wykształcony w wyniku potrzeb istot człękoksztalnych, jako gatunku silnie uspołecznionego. Każdy człowiek posiada wrodzone ludzkie reakcje emocjonalne, które kształtują w miarę jednolity sposób idee moralne całego gatunku. Człowiek tak jak w przypadku języka uczy się umiejętności tj. opiekuńczości rodziców do dzieci, zakłopotania, zemsty czy odrazy do kazirodztwa, poprzez interakcje z otoczeniem, jednak zdolność oraz sposoby ich rozwijania istnieją już w momencie jego narodzin⁴⁷⁸.

⁴⁷⁵ Cyt. H. Arendt, *Kondycja ludzka...*, s. 194.

⁴⁷⁶ Tamże, s. 198-199.

⁴⁷⁷ Używając terminu „typowy” F. Fukuyama rozumie go jako „zachowanie typowe dla gatunku”. Por. F. Fukuyama, *Koniec...*, s. 174.

⁴⁷⁸ Por. tamże, s. 173-190.

F. Fukuyama stara się także odpowiedzieć na pytanie, co stanowi esencję człowieczeństwa czyli tzw. czynnik X będący najbardziej podstawowym sensem bycia człowiekiem, który łączy wszystkie istoty ludzkie, dla idei powszechnej równości ludzi. Według autora owa powszechna cecha będzie różna w zależności od tego, kto to pytanie postawi: czy chrześcijanin, czy osoba świecka, czy może materialista. Dla chrześcijanina człowiek stworzony na wzór i podobieństwo Boga, obdarzony jest częstką świętości, dzięki czemu przysługuje mu większy szacunek niż reszcie stworzenia. Dla osoby świeckiej owa szczególna pozycja moralna lub godność – ów czynnik X, może wynikać z kantowskiej ludzkiej zdolności dokonywania wyborów moralnych. Według tego stanowiska, ludzka wolność wynikać będzie z wolnej woli, rozumianej jako rzeczywista zdolność człowieka do wzniesienia się ponad determinizm przyrody oraz związku przyczynowo skutkowe. Wynikiem kantowskiej wolnej woli będącej niezbędnym postulatem czystego, praktycznego rozumu dotyczącego natury moralności jest słynna norma personalistyczna – człowieka traktuj zawsze jako cel, nigdy jako środek. Oba stanowiska są nie do przyjęcia natomiast dla naukowca zajmującego się naukami przyrodniczymi, dla którego wolna wola jest złudzeniem, a wszelkie ludzkie decyzje można sprowadzić do przyczyn materialnych. Wyznawcy tego stanowiska będą twierdzić, że człowiek decyduje się na coś, ponieważ aktywuje się określona grupa neuronów, która wynika z uprzedniego, materialnego stanu mózgu. Zaś same ludzkie wybory moralne nie wyróżniają się w jakiś ostry sposób od wyborów podejmowanych przez inne zwierzęta, są najwyżej bardziej skomplikowane⁴⁷⁹. Co jest widoczne w wypowiedzi Fukuyamy i co można mu zarzucić to przede wszystkim to, że poza tym, iż podał różne sposoby myślenia o człowieczeństwie, sam poza sformułowaniem „czynnik X” nie określił własnego jego rozumienia. W jego wypowiedzi można zauważyć swoistego rodzaju asekurację, co z jednej strony stawia czytelnika przed faktem braku odpowiedzi na pytanie, czym człowieczeństwo jest, z drugiej zaś – już w kontekście samych praw człowieka – przed faktem relatywizmu. Przyjęcie bowiem za równowartościowe tak odmiennych stanowisk rozumienia człowieczeństwa w żaden sposób nie pozwala na satysfakcjonujące rozwiązanie problemu, czym prawa człowieka są, jak również dopuszcza interpretowanie owych praw w sposób bardzo dowolny.

Nie mało jest także koncepcji negujących uznawanie człowieka za byt wyjątkowy, któremu przysługuje coś, co sam człowiek zwie człowieczeństwem, a co ma być podstawą do szczególnej ochrony jego samego. Przykładem może tu być chociażby D. de Sade głoszący, iż człowiek nie jest niczym wyjątkowym w stosunku do roślin i zwierząt – podobnie jak one się

⁴⁷⁹ F. Fukuyama, *Koniec...*, s. 198-200.

rozmnaża rośnie i maleje, starzeje się czy popada w nicość po osiągnięciu kresu, jaki wyzna-
czyła mu natura z racji kondycji jego organów. Sama natura zaś zachowuje doskonałą obojęt-
ność wobec człowieka. Jak pisze „(...) po wygaśnięciu połowy świata, a nawet jeśli chcecie,
jego całości, czyż uległaby choćby minimalnej degradacji fizycznej garstka istot, które mo-
głyby przeżyć? Niestety nie! Także natura nie odniosłaby żadnej szkody. Zaś głupi człowiek,
któremu duma każe wierzyć, że wszystko istnieje dla niego, zdziwiłby się wielce widząc, że
natura pozostaje niezmienna, a bieg gwiazd nie jest nawet opóźniony z tego powodu”⁴⁸⁰. Przy
takim negatywnym podejściu do człowieczeństwa należałoby wspomnieć o ruchach, określa-
nych mianem fanatyków ekologicznych czy „ekozofów”⁴⁸¹ oskarżających ludzkość – jako
biologiczny gatunek – o brutalność, okrucieństwo, drapieżność i niszczytelstwo. Według
zwolenników takiego myślenia człowieczeństwa należy się wstydzić, człowiek jest bowiem
jedynie pasożytem, którego Ziemia musi się pozbyć, jeśli chce powrócić do pierwotnej świet-
ności. Tego typu ruchy (najbardziej aktywnym jest VHEMT (*Voluntary Human Extinction
Movement*) walcząc o wyeliminowanie ludzkości z Ziemi głoszą między innymi hasła:
„Optymistyczną alternatywą wymarcia milionów, jeśli nie miliardów, gatunków roślin i zwie-
rząt, jest programowe wygaśnięcie jedyne go gatunku: homo sapiens, nas!” albo „Gdyby ist-
niał magiczny przełącznik, zapoczątkowujący eksterminację gatunku ludzkiego, czy użyłbyś
go. Nacisnąłbyś na ten guzik? Tak. Nie.”⁴⁸². Na stronach internetowych VHEMT można tak-
że przeczytać: „Wydaje się, że im wyżej znajduje się gatunek w łańcuchu pokarmowym, tym
mniej ważne jest jego istnienie dla przetrwania tegoż łańcucha. (...) Według wszelkiego
prawdopodobieństwa również ludzie opuścili łańcuch pokarmowy, wobec tego ich unice-
stwienie nie będzie skutkować powstaniem brakującego ogniwa. (...) Wprawdzie homo sa-
piens jest specyficznym gatunkiem, ale wydaje się bezużytecznym i zbytecznym gatunkiem
dla biosfery”⁴⁸³. Wyznawcy powyższych idei poprzez szacowanie strat środowiskowych roz-
ważają zasadność istnienia człowieka, a miarą dla nich są: tony odpadów na jedno istnienie
ludzkie, ilość wyprodukowanego przez człowieka dwutlenku węgla, ilość dzieci w łonach
matek stanowiących w przyszłości trucicieli środowiska itp. Ruchy te jak można się domyślić
są przeciwko ochronie praw człowieka, gdyż dla nich każda eutanazja, wojna, aborcja, epi-
demia jest tylko realizacją ich najważniejszej idei – idei wyginięcia całej ludzkości.

⁴⁸⁰ D.A.F. de Sade, *La Philosophie dans le boudoir*, Gallimard 1976, s. 238, z franc. przeł. Z. Pająk. Cyt. za Ch. Godin, *Koniec ludzkości...*, s. 109.

⁴⁸¹ Ekozofia to „naturalistyczny ruch fundamentalistyczny, skrajnie antyhumanistyczny, analogiczny do trady-
cyjnych ruchów inspirowanych religią: w ekozofii przyroda zastępuje Boga, a zniechędzony człowiek przestaje
być wrogiem Boga, staje się zaś wrogiem przyrody”. Zbrojnym ramieniem ekozofii jest ekoterroryzm np. orga-
nizacja *Earth First!* (Najpierw Ziemia). Por. tamże, s. 134.

⁴⁸² Tamże, s. 134-135.

⁴⁸³ Cytat podany za Ch. Godin, *Koniec ludzkości...*, s. 135-136. Porównaj także www.vhement.org/fecology.htm.

Tym bardziej wydaje się, że nie bez znaczenia są pytania: Czy potraktowanie człowieczeństwa jako faktu czysto biologicznego, historycznego czy geograficznego nie prowadzi do całkowitego relatywizmu, a w konsekwencji do stopniowości człowieczeństwa lub całkowitej jego negacji? Jak potraktować w takim przypadku osoby upośledzone, które „nie podporządkowały” sobie przyrody w dostatecznym stopniu, bądź społeczności, u których samoświadomość przysługujących im praw jest znikoma? Czy jeśli w chińskim słownictwie nie ma jednego słowa, znaku, które by oddawało wolność w ramach społeczeństwa⁴⁸⁴ to oznacza, że ludziom tym wolność nie przysługuje, a więc prawa człowieka ich nie dotyczą? Takich przykładów można by mnożyć wiele. Relatywizm kulturowy ma dzisiaj bardzo wielu zwolenników, a zatem nie brak zwolenników zrelatywizowania praw człowieka odniesieniem do różnych i zmieniających się tradycji czy różnych momentów w rozwoju człowieka.

2.2. Ku rozumieniu godności człowieka

Ludzką godność bardzo często wymienia się jako istotną cechę człowieczeństwa, o czym wcześniej już była mowa. Czy jednak godność, będąca wyznacznikiem człowieczeństwa, jest przymiotem typowo ludzkim, czy może cechą sprowadzalną do całej przyrody? Czy można nadać konkretny sens mówieniu o ludzkiej godności?

Próby zdefiniowania czy chociażby dookreślenia terminu „godność” nastroczają wiele trudności, co wiąże się zarówno z odmiennym spojrzeniem na problem godności przez różne szkoły filozoficzne, jak również z używaniem tego terminu w różnorodnych kontekstach. I tak, pierwotnie termin ten oznaczał tyle, co: mający wybitną rangę i wartość, można by rzec, że człowiek zachowujący się godnie to taki, który postępował odpowiednio do swojej rangi. W *Leksykonie filozofii klasycznej* natomiast czytamy „Godność (łac. *dignitas*) to szczególna wartość człowieka jako osoby żyjącej w łączności z innymi osobami; także pozytywnie wartościująca relacja do własnej osoby i grupy, z którą jednostka się identyfikuje. Godność zakłada poczucie wewnętrznej wolności, autodeterminacji (podmiotowości) i odpowiedzialności”⁴⁸⁵. *Powszechna Encyklopedia Filozofii* głosi, iż godność jest właściwością wpływającą ze struktury bytowo-osobowej ze względu na to, że istnieje w sobie i dla siebie jako cel, nigdy zaś jako środek ludzkiego działania⁴⁸⁶.

Na współczesną myśl filozoficzną i jej rozumienie godności w dużej mierze wpłynął Immanuel Kant, który uznał godność za wartość absolutną, a nie relatywną. Każdy człowiek według niego posiadał jednakową godność, a termin „godność” był używany jako równo-

⁴⁸⁴ Szerzej G. Kaminski, *Prawa człowieka w Chinach*, [w:] *Prawa Człowieka. Geneza, koncepcje...*, s. 76-91.

⁴⁸⁵ Z. Chlewiński, Z. Zaleski, *Godność*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej...*, s. 260.

⁴⁸⁶ M. A. Krapiec, *Godność*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 17.

znaczny z „bezwarunkową wartością”⁴⁸⁷. Godność w myśli I. Kanta jawi się jako cel wszelkiego postępowania, co wyraża myśl: „Człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego jak też do innych istot rozumnych. (...) Praktyczny imperatyw brzmieć więc będzie następująco: *Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twojej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka*”⁴⁸⁸. Człowiek więc będący celem samym w sobie nie może nigdy i przez nikogo (nawet przez Boga) być potraktowany jako tylko środek. Jak dodaje M. Krąpiec, człowieczeństwo jest więc w człowieku podmiotem prawa moralnego, a tym samym tego, co jest samo w sobie święte⁴⁸⁹. Dla I. Kanta wszystko ma albo jakąś cenę, albo godność. To co ma cenę można zastąpić czymś innym, godność natomiast, stanowiąc wartość wewnętrzną, wszelką cenę przewyższa, nie dopuszczając żadnego równoważnika. „Jedynie moralność i ludzkość – zdaniem I. Kanta – o ile jest zdolna do moralności, są tym co posiada godność”⁴⁹⁰. Przyznana człowiekowi godność stawia go ponad wszystkimi rzeczami w przyrodzie oraz sprawia „iż musi on zawsze rozważać swe maksymy z własnego punktu widzenia, a jednocześnie także z punktu widzenia każdej innej istoty rozumnej jako prawodawczej”⁴⁹¹. Godność w rozumieniu I. Kanta związana jest więc z obowiązkiem poszanowania siebie i innych ludzi. Według niego każdemu człowiekowi na mocy jego człowieczeństwa przysługuje wolność zewnętrzna, rozciągająca się tylko w takich granicach, które nie zakłócają wolności innych osób. Dopiero tak rozumiana godność i wolność jest jedyną miarą wszystkich praw człowieka⁴⁹². Jak zauważa Ewa Podrez, w filozofii I. Kanta „godność zawiera w sobie pewien idealny projekt człowieczeństwa, otwierając przed człowiekiem pole jego moralnych zobowiązań wobec siebie i innych”⁴⁹³.

Spółeczna nauka Kościoła, gdy mówi o godności, mówi o godności osobowej, uznawanej za najwyższą wartość osoby ludzkiej. W niej to dokonuje się najgłębsze uzasadnienie praw człowieka, dzięki niej także owe prawa stają się prawami absolutnymi, a więc uprzednimi – w porządku prawnym – w stosunku do państwa, a co za tym idzie także nadrzędnymi w stosunku do niego. Wynikająca z godności absolutystyczna koncepcja praw człowieka sta-

⁴⁸⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekł. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 46.

⁴⁸⁸ Tamże, s. 46.

⁴⁸⁹ M. Krąpiec, *Człowiek...*, s. 154.

⁴⁹⁰ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki...*, s. 51.

⁴⁹¹ Tamże, s. 55.

⁴⁹² O. Höffe, *Immanuel Kant*, przekł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1995, s. 217-218.

⁴⁹³ E. Podrez, *Godność*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4..., s. 19.

nowi, iż żadne państwo nie ma takiej władzy, aby nadać lub ustawowo znieść prawa człowieka. Człowiek bowiem nabywa je w momencie poczęcia jako nienaruszalne i niezbywalne, a ich najgłębszą podstawą jest godność osoby ludzkiej⁴⁹⁴. Jak zauważa Karol Wojtyła „«Godność» człowieka jako osoby oznacza przede wszystkim właściwość lub też podstawową jakość – i w tym znaczeniu «wartość» osoby jako takiej: wartość, która przysługuje człowiekowi z tej racji, że jest osobą, i o którą człowiek z tej właśnie racji powinien zabiegać”⁴⁹⁵. Według niego godność jest wartością dynamiczną, jak sam pisze „(...) dążenie do godności (godziwości) właściwe człowiekowi jako osobie jest potężnym i podstawowym dynamizmem”⁴⁹⁶. Co stanowi ową dynamiczną siłę? W *Miłości i odpowiedzialności* czytamy: „(...) miłość jest najpełniejszą realizacją tych możliwości, które tkwią w człowieku. (...) Miłość to takie działanie, taki akt, który najpełniej rozwija istnienie osoby”⁴⁹⁷. Owa zdolność człowieka do bezinteresownej miłości jest rzeczywistością stającą się o twórczym charakterze „(...) miłość poniekąd nigdy nie «jest», ale tylko wciąż «staje się» w zależności od wkładu każdej osoby, od jej gruntownego zaangażowania”⁴⁹⁸.

Na godność powołuje się także *Deklaracja Muzułmańska* ogłoszona przez Ligę Muzułmanów w RP. W pkt. 6 *Deklaracji* czytamy: „Islam wyróżnia się tym, że bierze pod uwagę wymiar ludzki. (...) Islam nadał godność człowiekowi, uznając go za następcę na Ziemi. Z tego powodu godność ludzka, która obejmuje wszystkich ludzi, mężczyzn i kobiety, musi być brana pod uwagę przy tworzeniu każdego systemu, programu i polityki. Odwoływanie się do godności wymaga ochrony przed zachowaniami: pomniejszającymi poczucie wartości u człowieka, naruszającymi potencjał umysłowy, powodującymi uszczerbek na zdrowiu albo wykorzystującymi jego słabość dla odebrania należnych praw i zadania krzywdy”⁴⁹⁹.

Johannes Messner, aby przedstawić integralne ujęcie godności wskazał na jej cztery aspekty: teologiczny, metafizyczny, etyczny i ontologiczny. Teologiczną podstawę godności stanowi, według niego, stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga oraz usynowienie człowieka przez odkupienie w Chrystusie. Podstawą godności w rozumieniu metafizycznym jest natomiast ludzka wolność i rozumność, jak również to, że człowiek, będący celem samym w sobie, nie może być przez nikogo potraktowany jako tylko środek do osiągnięcia celu. W aspekcie etycznym godność człowieka wyraża się w tym, że jest istotą moralną, która posiada zdolność do podejmowania wolnych decyzji i do wolnego działania, za co ponosi od-

⁴⁹⁴ H. Skorowski, *Prawa człowieka*, [w:] *Słownik Społeczny*, B. Szlachta (red.), Kraków 2004, s. 964.

⁴⁹⁵ Cyt. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym – Lublin 1991, s. 50.

⁴⁹⁶ Tamże, s. 50.

⁴⁹⁷ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 77.

⁴⁹⁸ Tamże, s. 124.

⁴⁹⁹ Por. www.arabia.pl.

powiedzialność. Zaś aspekt ontologiczny godności to świadomość człowieka, że różni się od zwierząt tym, że w swoim działaniu kieruje się nie instynktem, lecz rozumem i wolną wolą. Jak zauważa na koniec Messner, ujęcia chrześcijańskie eksponują jako zasadniczy przede wszystkim aspekt teologiczny godności, natomiast w świecie pluralizmu światopoglądowego, w świecie wyznającym różne ideologie, religie, systemy filozoficzne poszukiwanie wspólnej, podstawowej wartości powinno być oparte na trzech pozostałych aspektach tj. metafizycznym, etycznym i ontologicznym, które akceptują przyrodzoną godność człowieka⁵⁰⁰.

Znany niemiecki etyk Ernst Tugendhat, wykorzystując myśl Henry'ego Shue, stwierdza, iż człowiek ma swoiście „ludzkie” i „godne życie” dopiero wtedy (i tylko wtedy), gdy spełnione są minimalne warunki umożliwiające korzystanie z jego praw czyli warunki godne człowieka. Tak zwane minimalne warunki dostarczyć mają prawa podstawowe tj. nietykalność cielesna, minimum egzystencji czy prawa do wolności, które są konieczne do tego, aby człowiek w ogóle mógł domagać się innych praw i je wypełniać⁵⁰¹.

F. Mazurek pisząc o godności zwraca uwagę na integralność dwóch rodzajów godności: godności osobowej i godności osobowościowej, których nie należy jednak ze sobą utożsamiać. Jak podkreśla, pierwszy rodzaj godności będący godnością wrodzoną stanowi podstawę bytowania godności osobowościowej, nabywanej przez człowieka w ciągu całego życia. Z godności osobowej wynikają także praktyczne konsekwencje istotne dla wszystkich dziedzin bytowania człowieka. Tylko godność wrodzona jest podstawą fundamentalnych praw człowieka i równości między ludźmi, natomiast godności osobowościowej przysługuje prawo do integralnego rozwoju, będącego syntezą wszystkich praw człowieka. Jak sam pisze „człowiek ma obowiązek rozwijać władzę intelektu, wolność wewnętrzną i poczucie odpowiedzialności – poniekąd bardziej „stawać się człowiekiem”, nabywać swą godność osobowościową”⁵⁰². Według autora odwoływanie się jednak tylko do godności osobowościowej, prowadzić może do relatywizmu i akceptacji wszelkich form dyskryminacji, zarówno ze względu na rozwój fizyczny i psychiczny, jak wiek czy niższą pozycję społeczną. Jak podkreśla, jedynie idea wrodzonej godności osobowej może ustrzec człowieka od wszelkich form dyskryminacji, gdyż to ona ma charakter uniwersalny. Praktyczną konsekwencją uznania godności osobowej jest uznanie człowieka za wartość najwyższą, stojącą ponad państwem, ponad gospodarką, któremu państwo i gospodarka ma służyć⁵⁰³.

⁵⁰⁰ Streszczenie poglądów J. Messnera za F. J. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 42-43; por. także E. Podrez, *Godność...*, s. 19-22.

⁵⁰¹ Zob. Ernst Tugendhat, *Wykłady o etyce*, przekł. J. Sidorek, Warszawa 2004, s. 388-389.

⁵⁰² F. Mazurek, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001, s. 80.

⁵⁰³ Szerzej tamże, s. 80-84.

Inne podejście do problemu godności prezentuje M. Piechowiak w *Filozofii praw człowieka*. Autor zauważa, że pomimo uznania godności za podstawową kategorię antropologiczną w koncepcji praw człowieka, trudno jest o powszechnie akceptowane rozumienie tego terminu. Pomimo powszechnego uznania godności, prawo międzynarodowe ani jednoznacznie nie definiuje samego terminu „godność”, ani nie umieszcza go w określonej koncepcji teologicznej czy filozoficznej. Według autora, można jednak znaleźć w aktach prawa międzynarodowej ochrony praw człowieka charakterystykę godności bądź poprzez wypowiedzi wprost odnoszące się i charakteryzujące godność, bądź poprzez odniesienie tego terminu do takich pojęć jak: wolność, sprawiedliwość, pokój, bądź poprzez wskazanie na godność jako na standard postępowania w szczegółowych sprawach regulowanych prawem praw człowieka⁵⁰⁴.

Zarówno preambuła *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, jak i *Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka* wskazują na podstawowe cechy godności, tj. jej przyrodzoność, powszechność, niezbywalność i nienabywalność⁵⁰⁵. W samej *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, dokumencie najściślej wiążącym się z godnością człowieka, można znaleźć odwołania do czterech jej znaczeń: po pierwsze godności człowieka jako celu samego w sobie, po drugie godności człowieka wynikającej z jego rozumności, po trzecie godności człowieka osadzonej na ludzkiej wolności i po czwarte godności osób pozostających w relacji interpersonalnych⁵⁰⁶. Tak pojęta godność niesie z sobą przekonanie, iż człowieczeństwo będące najwyższą wartością nie zależy od indywidualnej kondycji człowieka, a tym samym od jego psychofizycznych możliwości. Nikt więc nie może się jej pozbyć, nikomu jej nie można nadać ani nikomu jej odebrać. Jest ona także gwarantem ochrony przed agresją ze strony innych. Jak zauważa Ewa Podrez, godność zatem powinna stać się jednym z najważniejszych argumentów w walce o pokój, wolność i równość wszystkich ludzi na świecie wobec sprawiedliwego prawa⁵⁰⁷.

W dokumentach międzynarodowych godność jest także potraktowana jako cel czy pewien ideał, do którego należy dążyć, przy jednoczesnym założeniu, że do pełnej realizacji ludzkiej godności konieczne jest przestrzeganie praw i wolności obywatelskich, politycznych, ekonomicznych, socjalnych i kulturalnych. W piątym punkcie *Proklamacji teherańskiej* czy-

⁵⁰⁴ Por. M. Piechowiak, *Filozofia praw...*, s. 77-78.

⁵⁰⁵ W preambułach *Powszechnej Deklaracji Praw Człowiek*, jak i *Międzynarodowych Paktów Praw Człowieka* czytamy: „(...) uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie.”, *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...*, s. 16,26,43.

⁵⁰⁶ E. Podrez, *Godność...*, s. 22.

⁵⁰⁷ Tamże, s. 22.

tamy: „Głównym celem Narodów Zjednoczonych w dziedzinie praw człowieka jest osiągnięcie przez każdą jednostkę maksimum wolności i godności”⁵⁰⁸. Nietrudno w przytoczonym fragmencie nie dostrzec, iż potraktowanie godności jako pewnego celu, do którego należy powinien dążyć, powoduje zasadniczą zmianę w rozumieniu samej godności – zmianę, która niesie z sobą wiele konsekwencji. Po pierwsze takie stanowisko zakłada, iż każdy człowiek posiada jedynie prawo do godności i do jej rozwijania, co znosi rozumienie godności jako czegoś przyrodzonego człowiekowi. Po drugie przy takim podejściu, gdzie ludzie nie są równi w swojej godności, w konsekwencji następuje zagrożenie relatywizmem, czego wyrazem może stać się pozbawienie ludzi gorzej usytuowanych czy chorych możliwości do poprawienia warunków ich życia. Po trzecie przy tak rozumianej godności bardzo blisko już do przyzwolenia na różne formy dyskryminacji (np. rasowej, płciowej, etnicznej czy stanowej) czego dalszą konsekwencją może stać się powszechna zgoda do przeprowadzania chociażby likwidacji rasowych, jak miało to miejsce podczas II wojny światowej czy współcześnie w Czeczenii.

Bardzo trafnie M. Piechowiak zwracają uwagę, iż z równej godności przysługującej wszystkim w jednakowym stopniu wynika ich prawo do pełnego rozwoju osobowego (a nie godności). Jak pisze sam autor: „Zasadniczym kryterium determinującym treść ochrony jest stan, do którego rozwój człowieka jako człowieka jest skierowany. Stan ten można określić jako pełnię rozwoju osobowego i uznać go za cel urzeczywistniania praw człowieka wynikających z przyrodzonej godności”⁵⁰⁹.

Dokumenty międzynarodowe wskazują na jeszcze inną cechę godności, a mianowicie na równość, co uwidacznia między innymi artykuł 1 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, jak i preambuły *Paktów*. Z dokumentów tych można wnioskować z jednej strony o uznaniu każdego człowieka za osobę, gdyż wszyscy ludzie rodzą się równi w godności, z drugiej zaś o przyrodzoności godności każdej osobie ludzkiej⁵¹⁰.

Międzynarodowe organizacje chroniące prawa człowieka w swoich dokumentach wielokrotnie także przywołują godność, wskazując na nią bądź jako na pewien standard postępowania, który wymaga ochrony zarówno wewnątrzpaństwowej jak i zewnętrznej, bądź jako na standard tego, co człowiekowi jest przynależne. I tak, artykuły 22 i 23 *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* upatrują w godności ludzkiej podstawę realizacji praw ekonomicznych,

⁵⁰⁸ „The primary aim of the United Nations is the sphere of human rights is the achievement by each individual of the maximum freedom and dignity.”; *Proclamation of Teheran*, www.ksg.harvard.edu, 15.07.2006r.

⁵⁰⁹ Cyt. M. Piechowiak, *Filozofia praw...*, s. 81.

⁵¹⁰ Szerzej na ten temat por. M. Piechowiak, *Filozofia praw...*, s. 82-85.

społecznych i kulturowych⁵¹¹, zaś *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych* odwołuje się do niej wyznaczając standard traktowania człowieka pozbawionego wolności⁵¹². Również w definicjach legalnych konwencji m.in. *Konwencji o zwalczaniu dyskryminacji w dziedzinie oświaty* czy *Konwencji w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet* znaleźć można odniesienie do godności ludzkiej przynależnej każdemu człowiekowi bez względu na wiek czy płeć⁵¹³.

W dokumentach międzynarodowym znaleźć można także stwierdzenia odnoszące godność do innych dóbr chronionych prawem międzynarodowym, takich jak wolność, sprawiedliwość czy pokój. W preambułach międzynarodowych *Paktów* czytamy: „uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie”⁵¹⁴.

Jak można zauważyć, brak normatywnej treści pojęcia godności tj. odsyłania do struktur pojęciowych czy konkretnej konstrukcji teoretycznej, wcale nie musi być wadą. Przyjęcie bowiem za punkt wyjścia w prawnopozytywnej ochronie praw człowieka konkretnej definicji godności prędzej czy później może doprowadzić do nieadekwatności formułowanych na jej podstawie dyrektyw dotyczących ochrony konkretnego, indywidualnego człowieka. Jak pisze M. Piechowiak, „[g]odność jest pewną rzeczywistością nie dającą się jednoznacznie ująć w formuły prawne, może być jednak przez te formuły wskazywana i jako taka musi być brana pod uwagę tak w procesie stanowienia prawa, jak i jego wykładni. Aby wskazać na elementy rzeczywistości, nie trzeba koniecznie dysponować pojęciem obejmującym wszystkie treści, które są istotne dla rozumienia prawa (...)”.

⁵¹¹ W 22 artykule *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* czytamy: „Każda osoba jako członek społeczeństwa ma prawo do zabezpieczenia społecznego, jak również jest uprawniona do urzeczywistnienia, dzięki wysiłkowi krajowemu i współpracy międzynarodowej, jej praw ekonomicznych, socjalnych i kulturalnych, niezbędnych dla jej godności oraz dla swobodnego rozwoju jej osobowości”; zaś art. 23 ust. 3 stwierdza „Każdy, kto pracuje, ma prawo do słusznego i zadowalającego wynagrodzenia, zapewniającego jemu samemu i jego rodzinie byt odpowiadający ludzkiej godności”. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...*, s. 21-22.

⁵¹² Art. 10 ust.1 *Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych* „Każda osoba pozbawiona wolności będzie traktowana w sposób humanitarny i z poszanowaniem przyrodzonej godności człowieka”. *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...*, s. 48.

⁵¹³ W preambule *Konwencji w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet* czytamy, „Stwierdzając, że Karta Narodów Zjednoczonych potwierdza wiarę w podstawowe prawa człowieka, godność i wartość jego osoby oraz w równość praw mężczyzn i kobiet, stwierdzając, że Powszechna Deklaracja Praw Człowieka potwierdza zasadę niedopuszczalności dyskryminacji oraz głosi, że wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w godności i w prawach, jak też że każdy ma prawo do korzystania ze wszystkich proklamowanych w niej wolności praw, bez względu na jakiekolwiek różnice, w tym bez względu na różnicę płci (...)”. *Konwencja w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty...*, s. 100.

⁵¹⁴ Preambuły *Międzynarodowego Paktu Praw Człowieka i Obywatela* oraz *Międzynarodowego Paktu praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych*.

Godność nie zawsze jednak uznawana jest za atrybut przynależny jedynie człowiekowi. Przedstawiciele ekologii głębi głosząc tzw. biocentryczną równość czyli immanentną wartość i równorzędność wszystkich bytów, postulują poszanowanie praw wszystkich istot jako części jednej całości bez hierarchizacji bytów tak charakterystycznej dla tradycyjnych kultur⁵¹⁵. Przyznanie jednak przyrodzie godności takiej samej jak człowiekowi – jak chcą tego nurty ekologiczne – prowadzić może do rozmycia i w ostateczności do zaniknięcia samej idei godności. „(...) jeżeli wszystko jest godne, to nic nie jest godne, bo godność oznacza pewne wyróżnienie. Kiedy odrzucimy to wyróżnienie, wszelka hierarchia szacunku staje się zależna od panujących ideologii i od lęków opartych na samej tylko opinii”⁵¹⁶.

Podsumowując należy zgodzić się z F. Mazurkiem, iż pomimo różnorodnych ujęć i uzasadnień godności ludzkiej czy nawet przy braku użycia tego pojęcia lub próbie zastąpienia go innymi np. człowieczeństwem, panuje jednak powszechna zgoda w dziedzinie zasad praktycznego działania co do tego, że człowiekowi przysługuje szczególna wartość, w związku z czym należy go ochraniać. Wszystkie dotychczasowe ideologie, które nie uznały tego faktu za oczywisty, przyczyniły się w dziejach ludzkości do przeróżnych form dyskryminacji przez danie pierwszeństwa państwu, w różnych formach totalitaryzmów, nacjonalizmu czy rasizmu.

2.3. Ku rozumieniu podmiotowości człowieka

Termin „podmiot” i związana z nim problematyka kojarzy się przede wszystkim z filozofią nowożytną od Kartezjusza począwszy, poprzez m. in. G. Berkeley’a, J. Locke’a, E. Husserla czy I. Kanta. To Kartezjusz poprzez moment myślenia i wątpienia uchwycił istnienie podmiotu myślącego jako „ja”. Owo „ja” stanowiąc pewność i poczucie trwałości tego, że człowiek myśli i wątpi, dało pewność, że jest się podmiotem w chwili, w której się myśli. I tak, pojawienie się kategorii podmiotu umożliwiło człowiekowi z jednej strony zwrócenie się ku sobie, z drugiej zaś nabranie dystansu wobec świata kulturowego poprzez krytyczne spojrzenie na świat zewnętrzny.

We współczesnym dyskursie filozoficznym, jeśli mówi się o podmiocie, to czyni się to co najmniej w dwóch płaszczyznach. Po pierwsze, podmiot może oznaczać proste przeciwstawienie do przedmiotu. Wtedy odnosić się będzie do takiego elementu rzeczywistości, który z jednej strony jest odbiorcą oddziaływań, z drugiej zaś sam stanowi źródło różnorodnych aktywności. Po drugie, podmiot może funkcjonować jako termin wartościujący, stanowiąc swoją wartość, o którą warto, a nawet należy zabiegać, pielęgnować i chronić czy też tworzyć

⁵¹⁵ Z. Wróblewski, *Ekologii filozofia*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, s. 75.

⁵¹⁶ Cyt. Ch. Delsol, *Esej o człowieku...*, s. 21.

społeczne warunki do jej zaistnienia. Tak rozumianą podmiotowość lepiej mieć lub nią być, niż ją stracić a tym samym nie mieć. Jak zauważa A. Niemczuk, takie ujęcie podmiotowości czyni z niej pewien ideał, „który jest i powinien być wzorem oraz dyrektywą dla ludzkich poczynañ”⁵¹⁷. Należy także wspomnieć o trzecim rozumieniu podmiotu, funkcjonującym do końca średniowiecza jako podstawowe, które odnosiło się do nośnika bądź substratu cech – tak pojęty podmiot był rozumiany jako tożsamy z substancją (Arystoteles, św. Tomasz)⁵¹⁸.

Z pojęciem podmiotu związany jest także cały nurt humanizmu, który w odróżnieniu od innych stanowisk filozoficznych używa pojęcia podmiotu ludzkiego zawsze i wyłącznie w sensie wartościującym. Jako założenie pierwotne humanizm głosi przekonanie o najwyższej wartości człowieka oraz prezentuje dyskurs, który w całości ma charakter normatywno-agitacyjny o intencji praktyczno-reformatorskiej⁵¹⁹. Zagadnienie podmiotowości dotyczy więc wyłącznie człowieka ukazując go jako wyróżniony element, jako stojącego naprzeciw tego co dane, a także jako poznającego czyli „różnego” od tego co poznawane.

Ch. Delsol w *Eseju o człowieku późnej nowoczesności* podkreśla natomiast, że podmiotowość nie jest dana człowiekowi przez naturę. Osoba buduje się jako podmiot, kiedy określa w pełni świadomie sferę tego co możliwe, tym samym uznając twarde prawo rzeczywistości. Dopiero wtedy staje się ona zdolna do dokonywania wyborów. Człowiek staje się autonomicznym podmiotem, gdy przyjmuje i przyswaja sobie prawo (najpierw dane mu od rodziców i od autorytetów zastępczych, później utworzone przez niego samego) i godzi się na istnienie granic. „Inaczej mówiąc, osobista autonomia powstaje tylko na gruncie świadomości granic i odpowiedzialności (...) Istota ludzka może stać się autonomiczna tylko pod warunkiem, że poświęca zasadę przyjemności i zamieszkuje rzeczywistość własnych ograniczeń”⁵²⁰.

Warto dodać, że cechą charakterystyczną w refleksji nad problemem podmiotowości jest fakt, że wraz z pojawianiem się w nim nowych możliwości doprowadzano do destrukcji najpierw rzeczywistość przedmiotową, a następnie również sam podmiot, czego dowodem może być nurt myślowy wiodący od Hume’a poprzez Nietzschego po współczesny postmodernizm. Według Ch. Delsol, współczesny podmiot, uznając siebie za autonomicznego człowieka-demiurga i przyznając sobie niezależność od wszelkiego prawa, stracił dotychczasowe poczucie pewności i stanął przed sprzecznościami egzystencji, które dzięki nadanej sobie sa-

⁵¹⁷ A. Niemczuk, *Miedzy bytem a wartością: problem podmiotu*, [w:] *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, Z. J. Czarnecki (red.), Lublin 1999, s. 11.

⁵¹⁸ Tamże, s. 12.

⁵¹⁹ Tamże, s. 14.

⁵²⁰ Cyt. Ch. Delsol, *Esej o człowieku...*, s. 84.

moistnie władzy próbuje nieskutecznie usunąć. Za F. Furetem Ch. Delsol pisze: „jedną z przyczyn faszyzmów i socjalizmów jest trudność, jaką sprawia podmiotowi uporanie się z własną autonomią, wyjście z dawnego społeczeństwa ograniczonego. Kiedy staje się przed koniecznością, aby wszystko stworzyć od nowa, ciężar egzystencji okazuje się przytłaczający.”⁵²¹ Jak dalej zauważa autorka *Eseju o człowieku...*, jeśli społeczeństwa totalitarne, których celem było stworzenie nowego człowieka, można by nazwać anty-światami, tak społeczeństwa współczesne to bez-światy będące rozpadem wspólnych wartości na rzecz mieszanki relatywizmu i dogmatyzmu, w których człowiek oscyluje pomiędzy obojętnością w stosunku do wszelkich przekonań i uległością wobec opinii. Czytamy: „Ponieważ jednostka nie ma trwałych przekonań a tylko opinie, w których subiektywnie przebiera, stale odczuwa kruchość myśli i znajduje otuchę w podzieleniu opinii panującej”⁵²².

Od utraty pewności i sprzeczności egzystencji niedaleka droga do uprzedmiotowienia czyli utraty podmiotowości przez człowieka. Problem uprzedmiotowienia, określany także stanem braku, może być rozpatrywany w dwóch aspektach: aspekcie procesu i aspekcie stanu utraty podmiotowości. W pierwszym znaczeniu uprzedmiotowienie dotyczyć będzie procesu utraty cech konstytutywnych, co jest bardzo trudne do uchwycenia, w drugim zaś stanu już istniejącego, w którym człowiek zagubił własną istotę, utracił możliwość realizacji siebie lub poddał się siłom zewnętrznym⁵²³.

Zagadnienie utraty podmiotowości w sferze społecznej nakreślił między innymi J. J. Rousseau, który odnosząc się negatywnie do danego mu stanu rzeczywistości, zaproponował własny pozytywny program powrotu do stanu natury. Regres podmiotu według autora pojawił się już przy podziale dóbr czyli rozdzieleniu świata na „moje” i „twoje”, czego konsekwencją było pojawienie się w człowieku niewystarczającego poczucia własnego istnienia⁵²⁴. Życie człowieka wśród innych zaczęło wymagać coraz większego podporządkowania sobie przyrody czyli rzeczywistości poza sobą. Podmiot modyfikując przyrodę zaczął ją traktować w sposób coraz bardziej instrumentalny. Dla Rousseau stan natury był miejscem, w którym człowiek żyjąc prosto i szlachetnie żył zgodnie ze swoją istotą – „u siebie”. Stan obecny zaś był dla niego miejscem pozoru i ułudy życia⁵²⁵. Człowiek rozszerzając coraz bardziej własny świat, zaczął spozstrzegać siebie jako członka większej grupy, społeczności, za-

⁵²¹ Tamże, s. 94.

⁵²² Tamże, s. 95.

⁵²³ P. Sikora, *Podmiotowość, uprzedmiotowienie, alienacja*, [w:] *Studia nad ideą podmiotowości...*, s. 103.

⁵²⁴ Por. J.J. Rousseau, *Rozprawa o podstawach i pochodzeniu nierówności*, [w:] *Trzy rozprawy o filozofii społecznej*, przekł. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 185-194.

⁵²⁵ Ważne jest aby pamiętać, że dla J.J. Rousseau społeczeństwo było faktem pierwotniejszym względem prawa własności.

czął tworząc prawa, zasady moralne, władzę, religię i kulturę. Jak zauważa P. Sikora, „[p]oczątkowa prostota i jedność ludzkiego „Ja” zostaje rozbita przez skomplikowany zestaw różnorodnych elementów rzeczywistości, ich hierarchię i zinstytucjonalizowane formy. Jest to zupełnie nowa rzeczywistość, w której istniejąc człowiek zatracą swój dystans do świata. (...) Obraz kondycji człowieka jest tu skutkiem procesu uprzedmiotowienia”⁵²⁶. Uprzedmiotowienie człowieka w sferze społecznej wiąże się z utratą indywidualności na rzecz „zatopienia się” w świecie innych ludzi. Człowiek będący podmiotem zanika w chwili umieszczenia swoich sił i myśli w świecie. Zastąpiony przez społeczny ogół staje się bezsilny.

We współczesnym świecie zniewolenie podmiotu następuje nie za sprawą terroryzmu, ale za sprawą milczącej zgody „odmóżdżonego podmiotu”, jak nazywa współczesnego człowieka Ch. Delsol, który na skutek pogardy do własnej kultury pozbawił się własnego „ja”. Przyczyna owego zniewolenia z jednej strony stała się wynikiem odrzucenia osobistej odpowiedzialności na rzecz indywidualizmu i nieograniczonej wolności, z drugiej konsekwencją ideologii egalitarnej. Przejawami owego współczesnego zniewolenia jest między innymi konformizm myślenia, rezygnacja przez rodzinę z uczenia odpowiedzialności i przekazanie całej edukacji państwu, demokratyzm opinii czy stosowanie odpowiedzialności zbiorowej. Jak zauważa Delsol, doktryna praw człowieka, aby mogła być gwarantem godności osobowej, powinna ratować przede wszystkim osobowy podmiot. „Albowiem jeżeli zniknie pojedynczy podmiot, nie będzie też mogła przetrwać godność pojedynczego jestestwa”⁵²⁷. Według Delsol, stworzenie nowego, wspólnego świata – różnego od anty-świata i bez-świata, zależeć będzie przede wszystkim od zdolności podmiotu do uznania niepewnych prawd czyli od tzw. „niepokoju myślącego podmiotu” oraz od wyjścia z ideologicznego ucisku i nihilizmu⁵²⁸.

Zarówno przedstawione w powyższym rozdziale różnorodne nieporozumienia rozgrywające się w obrębie poszczególnych płaszczyzn życia człowieka (powszechnie nazywanych kryzysami), jak i niezgodności w samym rozumieniu człowieczeństwa, godności i podmiotowości a więc tych atrybutów, które powszechnie zostały uznawane za podstawę praw człowieka, wskazują na konieczność głębszego namysłu nad człowiekiem i jego prawami. Zaistniała sytuacja skłania także do refleksji nad pytaniami: czy nie jest tak, że kryzysy na poszczególnych płaszczyznach życia ludzkiego (np. ekonomii) przekładają się na prawa człowieka oraz czy dyskusje o prawach człowieka, jak również o atrybutach leżących u podstaw tych praw nie rozpoczynają się dopiero w sytuacjach pojawienia się jakiegoś konfliktu?

⁵²⁶ P. Sikora, *Podmiotowość, uprzedmiotowienie, alienacja...*, s. 106.

⁵²⁷ Ch. Delsol, *Esej o człowieku...*, s. 92.

⁵²⁸ Ch. Delsol, *Esej o człowieku...*, s. 110.

Wydaje się, że są to problemy, na które warto szukać odpowiedzi – zwłaszcza w świetle analiz związanych ze współczesnym ugruntowaniem praw człowieka.

3. Próby wyjścia z impasu

To, że bardzo trudno jest znaleźć wspólne porozumienie, co do ugruntowania praw człowieka nikogo już nie dziwi, można nawet zaryzykować stwierdzeniem, że taka sytuacja jest powszechnie akceptowana – ale także i zastana. Nie znaczy to jednak, że nie należy szukać wyjść z owego impasu, który – jak się autorce wydaje – polega przede wszystkim na braku zgodności zarówno, co do rozumienia samego człowieka i określających go atrybutów, jak również praw człowieka.

Oczywiście nie wszyscy widzą możliwość poradzenia sobie z zaistniałymi trudnościami, bywa również i tak, że sam problem dostrzegają, lecz nie widzą konieczności jego rozwiązania. Czym innym bowiem jest dostrzec trudności a czym innym chcieć je rozwiązać. Nie należy jednak zapominać o tych autorach, którzy poza zauważeniem i opisaniem „kryzysów” w określonych aspektach życia ludzkiego próbowali jeszcze wybrnąć z owego impasu podając własne propozycje rozwiązania zaistniałych sytuacji.

I tak, według Dumonta, to Leibniz poprzez swoją strukturę monadologiczną podjął się jedynej skutecznej próby pogodzenia holizmu z indywidualizmem (czy uniwersalizmu z indywidualizmem). Dzięki owej idei bowiem pojawiła się możliwość odpowiedzi, na gruncie indywidualizmu, na zasadnicze pytania i problemy odnoszące się do współczesnego świata, a dotyczące solidarności na świecie czy sprawiedliwości między ludźmi i narodami. Przy założeniu takiej syntezy staje się możliwe wprowadzenie w nowożytne ramy wartości tradycyjnych, realne staje się także przekonanie, „że każda kultura jest «szczególną formą człowieczeństwa» (...) aby pomyśleć samą możliwość dialogu kultur należy zachować «uniwersalne odniesienie»”⁵²⁹. Jak zauważa sam Dumont, taka interpretacja może stać się wątpliwa, jeśli chodzi o monadologię w tradycji niemieckiej, gdzie Herder, Hegel, Marks, próbując nadać sens holizmowi, często zapominali, a nawet nie dostrzegali jego niezgodności z indywidualizmem. W ten sposób starając się skutecznie pojednać indywidualizm i holizm ukonstytuowali jeden z intelektualnych korzeni totalitaryzmu. Dumont potraktował natomiast model Leibniza jako pewien ideał (a nie jako urojoną identyfikację), jasno także dostrzegł niezgodność wartości holistycznych i indywidualistycznych. Jak zauważa, to dzięki Leibnizowi pojawiła się w ramach indywidualizmu nowożytnego możliwość potraktowania człowieczeństwa jako

⁵²⁹ A. Renaut, *Era jednostki...*, s. 111.

„«całości wszystkich swoistości społecznych, dla której domagamy się rzeczywistości i spójności»”⁵³⁰.

Jak więc usytuować model Leibniza w odniesieniu do wspominanych już wielokrotnie antynomii: indywidualizmu – holizmu, społeczeństwa nowożytnego – społeczeństwa tradycyjnego? Według Renauta, stanowisko przyjęte przez Dumonta, a przypisane przez niego Leibnizowi, jest „holistycznym punktem widzenia na pogodzenie holizmu z indywidualizmem, które samo w sobie jest jedynie punktem widzenia”⁵³¹. Sam Dumont natomiast uważa, iż model Leibniza stanowi swego rodzaju osobliwość polegającą na ujęciu sposobu, w jaki całość dominująca nad indywidualnością realizuje się dzięki jedynej rzeczywistości tj. jednostkom monadycznym. Owa realizacja dokonuje się w ten sposób, że „dochodzimy do kresu - idealnie – niemożności pogodzenia (...), stajemy więc ostatecznie *po stronie holizmu*, nawet jeśli dzieje się to w sposób przyznający «względną wartość obydwu zasadom»”⁵³². Jak zauważa Renaut, takie spojrzenie Dumonta jest kolejnym dowodem na jego antynowożytny punkt widzenia, a jednocześnie dowodem popierającym jego holizm. Podsumowując rozważania Dumonta Renaut wytyka dwa błędy, które pozbawiły jego interpretację wiarygodności. Pierwszy to pomieszanie pojęcia podmiotu i jednostki, tzn. Dumont widzi w nowożytności jedynie tryumf jednostki, nie zauważa natomiast prawdopodobnych porażek i zwycięstw podmiotu. Drugim zauważalnym błędem jest pomieszanie indywidualizmu i jego zdegenerowanych postaci np. narcyzmu, co prowadzi do globalnie negatywnej interpretacji nowożytności.

Dla filozofii współczesnej w obliczu zakwestionowania klasycznego humanizmu głównym problemem staje się odbudowanie podmiotu. Filozofem próbującym doprowadzić do końca proces obalenia monadologicznej idei podmiotu oraz na nowo stawiającym pytanie o człowieka i podstawę człowieczeństwa był filozof Emmanuel Lévinas. Próba ponownego postawienia przez niego pytania o podmiot i zastanowienia się nad nim miała być, według niego, próbą uchwycenia tego, co klasyczny humanizm i współczesny antyhumanizm wykluczył lub zbagatelizował.

Lévinas wzbogacił dziedzictwo Husserla poprzez całkowite radykalne zerwanie z monadycznością. W przeciwieństwie do humanizmu klasycznego, który skupiał się w istocie na monadologicznym określeniu Ja, przedstawianiu podmiotu „zwróconego w stronę samego siebie”, „podmiotu który określa się w ten sposób jako troska o siebie i który, w szczęściu,

⁵³⁰ Tamże, s. 112.

⁵³¹ Tamże, s. 114.

⁵³² Tamże, s. 114.

dokонуje swego *dla-siebie-samego*⁵³³, „humanizm innego człowieka” zaproponowany przez Lévinasa przedstawia „rozumienie podmiotu jako transcendencji, transcendencji zaś jako komunikacji. Innymi słowy: człowieczeństwo człowieka jest zerwaniem z tożsamością poprzez otwarcie na inność, która jest innością drugiego człowieka”⁵³⁴.

Pomimo tak negatywnego obrazu kultury immanencji E. Lévinas dostrzega możliwość naprawy europejskiej filozofii i proponuje własną kulturę transcendencji, w której Ja znajdzie Drugiego „tym razem pisanego przez duże D, będzie to Ja heroiczne”⁵³⁵. Według autora koncepcji „[p]owinniśmy zapytać, czy w mnogości ludzkiej inność innego człowieka oznacza właśnie tylko logiczną inność części – jednych wobec drugich – w rozczłonkowanej Całości, w której rygorystycznie wzajemne relacje są podporządkowane wyłącznie jedności tej Całości (...)”⁵³⁶. E. Lévinas wielokrotnie podkreśla, że pierwotnym doświadczeniem jest bliskość Innego, a nie jak dotychczas uważała filozofia europejska, doświadczenie samego siebie, świadomości Ja, świadomości My czy sens. Dzięki Innemu (Drugiemu), który nie jest redukowany do Tego-Samego, Ja nie myśli już *o Drugim*, lecz *dla Drugiego*, a więc Ja troszcząc się o Innego bierze na siebie odpowiedzialność i wchodzi z Innym w relację etyczną, a nie jak dotychczas w relację poznawczą. „Bliskość bliźniego jest moją odpowiedzialnością za niego. Odpowiedzialność za niego to niemożebność pozostawienia go samego wobec tajemnicy śmierci, to jest konkretnie spośród wszystkich *modi* dawania przyjęcie ostatecznego daru, którym jest umrzeć dla drugiego. Odpowiedzialność nie rodzi się tu z surowego wymagania prawa”⁵³⁷. Jak zauważa J. Tischner istotą odpowiedzialności jest odkrycie, że Ja jest zakładnikiem Drugiego, jest jego substytutem, który został wtrącony w sytuację „jeden-za-drugiego”⁵³⁸. Relacja etyczna, nie będąc relacją egoistyczną, jest rozmową-dialogiem, w którym Ja i Inny przedstawiają swoje własne racje, doświadczają czegoś innego – dzięki czemu wyłania się powoli to, co ogólne, co ma komunikowalny sens⁵³⁹. Dialog jest pierwszym i podstawowym darowaniem świata, a otaczający świat jest wielkim darem mowy, zakładającym obecność Drugiego⁵⁴⁰. Rdzeniem więc doświadczenia człowieka nie jest świadomość,

⁵³³ L. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972 ; wyd. „Livres de Poche”, 1987, s. 109. Cyt. za A. Renaut, *Era jednostki...*, s. 264.

⁵³⁴ Cyt. za A. Renaut, *Era jednostki...*, s. 264.

⁵³⁵ B. Skarga, *Tożsamość...*, s. 102.

⁵³⁶ E. Lévinas, *Filozoficzne określenie...*, s. 32.

⁵³⁷ E. Lévinas, *Filozoficzne określenie...*, s. 33.

⁵³⁸ Por. J. Tischner, *Myślenie według...*, s. 179.

⁵³⁹ Por. B. Skarga, *Tożsamość...*, s. 102-103.

⁵⁴⁰ „Początek wiedzy jest możliwy tylko dlatego, że zostanie przełamana magia i nieustanna wieloznaczność świata, w którym każde zjawienie się jest możliwym udawaniem bez początku. Zasadę w tę anarchię wprowadza słowo. Słowo odczarowuje, bo w nim byt mówiący gwarantuje swe pojawienie się i dopomaga samemu sobie, asystuje przy swoim pojawieniu się. W tej asystencji dopełnia się jego byt. Słowo wyrastające już z Twarzy,

lecz jego spotkanie z Drugim, dzięki czemu pierwotna relacja ze światem nie ma charakteru poznawczego lecz etyczny. „Wcześniej od świadomości i wyboru – zanim stworzenie skupi się w obecności i przedstawieniu, aby stać się istotą – człowiek zbliża się do człowieka. Jest związany odpowiedzialnością. Nie chodzi o podmiot przyjmujący odpowiedzialność lub od niej się uchylający (...). Chodzi o podmiotowość podmiotu – o jego nie-obojetność względem innego człowieka w nieograniczonej odpowiedzialności, gdyż nie mierzonej zobowiązaniami – do której odsyła przyjęcie i odrzucenie odpowiedzialności”⁵⁴¹.

We współczesnym świecie moralność obiektywna ustąpiła miejsca etyce indywidualnej, w której każdy stał się sam dla siebie normą działania, miejsce wartości natomiast zajęła efektywność, prowadząc do pojawienia się wszelkiego rodzaju manipulacji prowadzących do zagubienia się człowieka oraz utraty przez niego ideałów⁵⁴². Aby degradacja świata, a przede wszystkim człowieka mogły cofnąć się, potrzebna jest, według Jana Pawła II, elementarna odpowiedzialność będąca zarazem moralnym imperatywem: „Trzeba spotęgować wysiłek ludzkich sumień na miarę tego napięcia między dobrem a złem, jakie stało się udziałem ludzkości dwudziestego wieku. Trzeba się przekonać do pierwszeństwa etyki przed techniką, prymatu osoby w stosunku do rzeczy, wyższości ducha nad materią”⁵⁴³. Jedynym słusznym postępowaniem jest więc potępienie wszelkich tych działań nauki (fizyki, chemii, biologii, genetyki, nauk społecznych odnoszących się do zachowań ludzkich), których skutki mogą się wydać zgubne dla ludzkości. Według Papieża ludzkość musi dokonać przemiany moralnej, gdyż coraz częstszy brak kultury i nieświadomość prawdziwych wartości ludzkich niesie za sobą groźbę zagłady ludzkości⁵⁴⁴. A budowa nowego porządku społecznego winna nieść motywację i wiarę w przyszłość człowieka, jego godność i w jego przeznaczenie. Dlatego należy zaufać wartościom duchowym, gdyż one potrafią jedynie przemieniać głęboko zakorzenione postawy⁵⁴⁵.

Tylko człowiek w wymiarze podmiotowym jest, według Jana Pawła II, działaniem osobowym, w którym uczestniczy cały człowiek – jego ciało i duch – bez względu na to czy

która patrzy, jak ja patrzę – zaprowadza pierwszą otwartość objawienia. Dzięki odniesieniu do niego świat uzyskuje orientację, to znaczy przyjmuje znaczenie (...). Tak słowo jest wywiedzeniem wszelkiego znaczenia - narzędzi i wszelkich ludzkich dzieł – bo dzięki niemu system odniesień, na którym opiera się wszelkie znaczenie, otrzymuje samą zasadę swego funkcjonowania, swój klucz”. E. Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961, s. 251. Cyt. za J. Tischner, *Myślenie według...*, s. 176.

⁵⁴¹ L. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972 ; wyd. „Livres de Poche”, 1987, s. 109. Cyt. za A. Renaut, *Era jedności...*, s. 285.

⁵⁴² Jan Paweł II, *Kultura i perspektywy przyszłości świata*, spotkanie z intelektualistami Uniwersytetu w Coimbrze, 15 maja 1982r., n. 6 [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, T.2 ..., s. 267.

⁵⁴³ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury* ..., n. 22, s. 126.

⁵⁴⁴ Jan Paweł II, *Przemówienie w Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych*, Hiroszima, 25 lutego 1981r., n. 6, [w:] *Dokumenty Nauki Społecznej Kościoła*, T.2 ..., s. 191.

⁵⁴⁵ Tamże, n. 11, s. 193.

jest to praca fizyczna czy umysłowa⁵⁴⁶. Praca bowiem zawiera „ten podstawowy wymiar ludzkiego bytowania, z którego życie człowieka jest zbudowane na co dzień, z którego czerpie właściwą sobie godność – ale w którym zawiera się zarazem nieustająca miara ludzkiego trudu, cierpienia, a także krzywdy i niesprawiedliwości, sięgających głęboko w życie społeczne w obrębie poszczególnych narodów i w zakresie międzynarodowym”⁵⁴⁷.

Nie należy w tym miejscu pominąć także zaproponowanej przez Jana Pawła II koncepcji kultury opartej na integralnej wizji człowieka i podkreślającej uniwersalizm humanistyczny, a będącej, według jej zwolenników, podstawą do wzmacniania solidarności międzyludzkiej, ale przede wszystkim do rozwiązywania problemów dotyczących pokoju na świecie, zanieczyszczenia środowiska czy problemów biedy i bezrobocia. Jak czytamy w jednym z przemówień Jana Pawła II, „[k]ultura stawiając człowieka wobec niepokojów, idei i wartości mających swój początek w innym miejscach i czasach, przyczynia się do pokonania ograniczonej wizji, będącej owocem wyłącznego oddania się określonemu środowisku. Z drugiej strony, mimo że kultura jest także zjawiskiem umiejscowionym na konkretnym terytorium, przystaje zawsze na związki z uniwersalnymi wartościami dotyczącymi wszystkich ludzi. Kultura bez wartości uniwersalnych nie jest prawdziwą kulturą. Dzięki tym uniwersalnym wartościom poszczególne kultury przenikają się i wzajemnie wzbogacają”⁵⁴⁸. Według powyższego stanowiska tylko takie spojrzenie na kulturę i wartości pozwoli ustrzec się od formalizmu, neutralności i synkretyzmu. Dopiero potraktowanie istoty ludzkiej jako pierwotnego faktu, stanowiącego centrum, źródło i cel kultury pozwoli także przezwyciężyć zubożenie człowieka tak wyraźnie widoczne w kontekście szeroko pojętej rewolucji naukowo-technicznej.

Zdaniem A. Kiepasa istotnym warunkiem urzeczywistnienia człowieczeństwa jest zmiana stosunku współczesnego człowieka do nauki i techniki, a tym samym także do przyrody i innych ludzi. Polegać ma ona na zastąpieniu paradygmatu „dominacji nad światem i traktowania człowieka jako bytu ponad przyrodą”⁵⁴⁹ na paradygmat współlistnienia człowieka z przyrodą i widzenia go jako części Kosmosu. Owa zmiana podejścia wiąże się także z określonymi warunkami o charakterze etycznym, wpływającymi na urzeczywistnienie i zachowanie człowieczeństwa w cywilizacji technicznej, z których istotną rolę odgrywać zaczyna pojęcie odpowiedzialności. Szerokie możliwości przekształcania rzeczywistości przyrod-

⁵⁴⁶ Tamże, n. 25, s. 237.

⁵⁴⁷ Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*..., n. 1.

⁵⁴⁸ Jan Paweł II, *Upowszechnianie, uniwersalność, zmysł humanizmu – autentyczne wartości każdej kultury*. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury Buenos Aires, 12 kwietnia 1987, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym-Lublin 1988, s. 411-412.

⁵⁴⁹ A. Kiepas, *Moralne warunki zachowania człowieczeństwa*..., s. 99.

niczej i społecznej przez współczesnego człowieka doprowadziły do poszerzenia się pola jego odpowiedzialności, a także do zmiany pojmowania samego terminu odpowiedzialność⁵⁵⁰. Przedmiotem odpowiedzialności poza działaniami i czynami poszczególnych ludzi stały się także świat przyrody oraz nauka i technika, co umożliwiło odejście od scjentyzmu i technokratyzmu. Takie poszerzenie zakresu odpowiedzialności, jak zauważa autor, nie prowadzi do zanegowania idei antropocentryzmu, lecz tylko powiększa spektrum jego obowiązywania – z jednej strony, z drugiej zaś sprawia, że idea człowieczeństwa nie traci całkowicie normatywnego charakteru. A. Kiepas pisze: „Nauka i technika nie są w stanie pozbawić znaczenia filozoficznego pytania o dobro człowieka, pomimo tego, iż dokonują swoistej instrumentalizacji i technicyzacji tego dobra. Pytanie to nadal pozostaje aktualne i w przypadku współczesnej cywilizacji technicznej wiąże się bezpośrednio z pytaniem o odpowiedzialność współczesnego człowieka”⁵⁵¹.

Według Ch. Delsol filozofia praw człowieka może dotyczyć co najmniej dwóch podmiotów: podmiotu współczesnego nazwanego przez nią podmiotem samougruntowującym się oraz tzw. podmiotu niespokojnego. Pierwszy podmiot jest tym, który odrzuca każdą zewnętrzną i przekraczającą go prawdę uważając się za samowystarczalny – jak określa go autorka jest „zarazem kompletny i pretensjonalnie zarozumiały”⁵⁵². Jest tym współczesnym „człowiekiem otwartym”, który akceptuje wszystko na swojej drodze, każde dowolne twierdzenie, ażeby tylko nie zostać oskarżonym o nietolerancję. To właśnie ten podmiot charakterystyczny dla współczesnych społeczeństw zachodnich ma trudność utrzymania odpowiedniej relacji z prawdą, przez co staje się nieautentyczny, a więc zakłamany i niezgodny z samym sobą.

Podmiot niespokojny zaś, zachowując dystans wobec ukazujących mu się prawd, nie uznaje się za absolut, lecz jest człowiekiem pokornym, który wierzy w istnienie prawdy i szuka jej. Nigdy natomiast całkowicie prawdy nie posiada i wie, że jest niezdolny do ogarnięcia całej wiedzy o bycie i egzystencji. „Pewniejsza od jakiejkolwiek pewności jest dla niego pewność własnej skończoności, własnej niemocy odsłonięcia całości bytu, kruchości własnego rozumienia”⁵⁵³. Podmiot ten ma świadomość własnej skończoności i niesamowystarczalności, oraz że własną tożsamość uzyskuje przez poszukiwanie znaczeń i nadawanie sensu. I pomimo ryzykowności tych działań wie, że uciekając w niemoc utraci on swoją podmiotowość czyli swój wyjątkowy sposób istnienia. Mając na względzie sprawiedliwość i wolność,

⁵⁵⁰ Szerzej tamże, s. 100.

⁵⁵¹ Cyt. tamże, s. 102.

⁵⁵² Ch. Delsol, *Esej o człowieku...* s. 110-111.

⁵⁵³ Cyt. tamże, s. 111.

bez których działanie moralne pozbawione byłoby autentyczności, ryzykuje on samym sobą. Sam jednak zdaje sobie sprawę, że nie jest ani sprawiedliwością ani wolnością. Według Ch. Delsol „[p]rawdziwym podmiotem będzie ten, który szukając zawsze niedokończonej prawdy, uczyni z samej swojej egzystencji ślad tego niepewnego poszukiwania. Autentyczny podmiot nie jest ani fanatykiem, ani nihilistą, lecz świadkiem”⁵⁵⁴.

Przytoczone próby wyjścia z impasu tj.:

- odwołanie się do koncepcji Leibniza (Dumont),
- zwrócenie się ku podmiotowi w relacji etycznej (Lévinas),
- zaproponowanie koncepcji kultury opartej na integralnej wizji człowieka i podkreślającej uniwersalizm humanistyczny (Jan Paweł II),
- zastąpienie paradygmatu „dominacji nad światem i traktowania człowieka jako bytu ponad przyrodą” na paradygmat współistnienia człowieka z przyrodą i widzenia go jako części Kosmosu, co w dużej mierze wiąże się z pytaniem o odpowiedzialność współczesnego człowieka (Kiepas)
- czy ideę podmiotu niespokojnego zachowującego dystans wobec ukazujących mu się prawd – podmiotu mającego świadomość własnej skończoności i niesamowystarczalności (Delsol)

choć najczęściej nie odwołują się bezpośrednio do samej problematyki praw człowieka i ich wspólnego ugruntowania, to jednak jako głos w dyskusji nad kryzysem człowieka oraz najbardziej podstawowymi płaszczyznami życia ludzkiego mogą być wskazówką jak ów konsensus wspólnego ugruntowania znaleźć.

Trudno bowiem jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, gdzie owego rozwiązania impasu, a więc i wspólnego porozumienia szukać. Czy „wewnątrz praw” tj. na poziomie dyskusji toczących się o prawa człowieka, czy może „na zewnątrz” tj. poza prawami ludzkimi” sięgając np. do koncepcji samego człowieka czy koncepcji kultury.

Nie należy zapominać także o pojawiającym się często – nazwijmy to – „wewnętrznym konflikcie praw” – prawdopodobnej przyczynie wielu „kryzysów”. Ów konflikt pojawić się może chociażby w konfrontacji dwóch głównych praw człowieka tj. prawa do życia i prawa człowieka do wolnej decyzji. Stajemy wtedy przed dylematem: jaki sens mają prawa człowieka skoro prawo do wolności doprowadza do znacznych ograniczeń prawa do życia, co dzieje się np. w dyskusjach o eutanazję zaś prawo do życia może stać się podstawą ograniczenia prawa do obrony siebie i najbliższych np. w czasie wojny.

⁵⁵⁴ Tamże, s. 115.

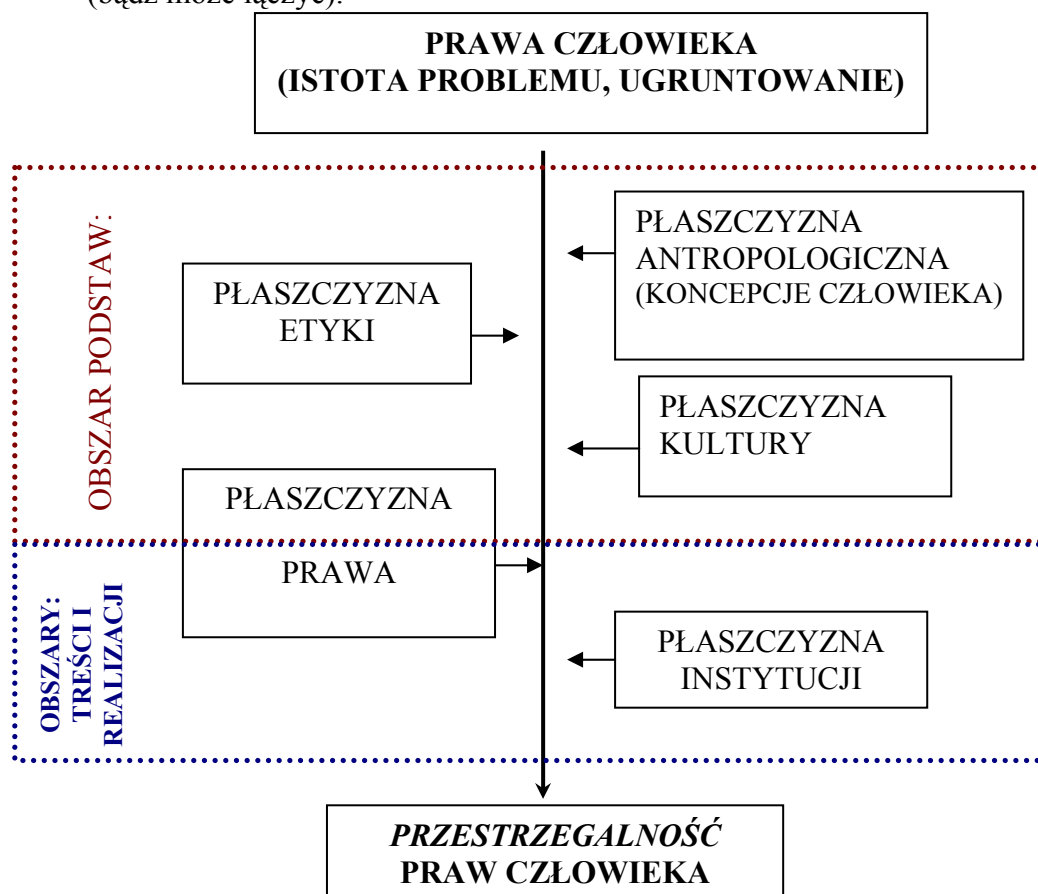
ROZDZIAŁ V

CZY ISTNIEJE WSPÓLNY RDZEŃ FILOZOFICZNYCH UGRUNTOWAŃ PRAW CZŁOWIEKA?

Po zaprezentowaniu całej gamy stanowisk filozoficznych, pozostających w związku z możliwym ugruntowaniem praw człowieka, nadal pozostaje bez odpowiedzi zasadnicze pytanie: *Czy pomimo dzielących te stanowiska różnic można wskazać na jakieś wspólne tezy, które występowałyby we wszystkich koncepcjach uzasadniających obowiązywalność praw człowieka?*

Aby podjąć próbę uzyskania odpowiedzi, musimy przywołać pewne rozważane już w pracy treści i wykonać pewien ciąg kroków w rozumowaniu. Należy:

- po pierwsze po raz kolejny powrócić do głównych trzech obszarów dyskusji w kontekście praw człowieka (realizacji, treści i podstaw),
- po drugie określić płaszczyzny, na jakich toczyć się może dyskusja o podstawy praw człowieka (często niestety płaszczyzny te są mylone) i sprawdzić czy w ich horyzoncie w ogóle można mówić o jakimś konsensusie,
- po trzecie odpowiedzieć na pytanie czy istniejące koncepcje praw człowieka coś łączy (bądź może łączyć).



Prowadząc rozważania nad ugruntowaniem praw człowieka istotne jest więc umiejętne rozróżnienie płaszczyzn sporu, w obrębie których toczą się dyskusje co do zasadności istnienia praw człowieka, jak i podstaw tych praw.

I tak, obszarem najbardziej zauważanym i zauważalnym jest treść praw człowieka i ich realizacja. Najczęściej dyskusja o przysługujących człowiekowi prawach zaczyna się dopiero wówczas, gdy te prawa są jawnie łamane i czujemy się pokrzywdzeni lub kiedy próbujemy dochodzić własnych praw. Często jednak w dyskusjach nad prawami człowieka zapomina się o istotnej kwestii, a mianowicie o rozgraniczeniu dwóch poziomów. Nie rozróżniamy, że czym innym jest prawo (w tym przypadku prawa człowieka), a czym innym przestrzeganie określonych praw. Chociaż o łamaniu praw człowieka słyszymy na co dzień, to nie wynika z tego, że łamane prawa są niewłaściwe lub są nieprzystawalne do realiów⁵⁵⁵. Gdyby tak przyjąć, to działając konsekwentnie i logicznie należałoby zmienić bądź znieść łamany zapis.

Wydawać by się mogło, że zarówno stale powiększający się zakres przysługujących człowiekowi praw, jak i szerokie spektrum instytucji stojących na straży ich przestrzegania całkowicie wystarczają do zabezpieczenia praw ludzkich. Nie trzeba daleko szukać, aby ukazać, że owe przyrodzone, niezbywalne i nienaruszalne prawa są nagminnie łamane, a przyczyny takiego stanu rzeczy bardzo często trudno określić. Przede wszystkim wydaje się, że po pierwsze, nie każde państwo pod względem politycznym jest przygotowane do pełnej ochrony praw człowieka. Nadal w wielu krajach możemy spotkać systemy totalitarne i autorytarne, które choć formalnie uznają prawa ludzkie, to jednak daleko im jeszcze do ich przestrzegania⁵⁵⁶. Najczęściej państwa te nie realizują względem swoich obywateli praw politycznych, co wiąże się z niemożnością wygłaszania odmiennych od aparatu państwowego poglądów, czego konsekwencją jest chociażby zakaz lub utrudnienia w tworzeniu opozycji. Nie należy także zapominać o krajach demokratycznych, które wprawdzie uważają się za instytucje praworządne, ale często dyskryminują pewne środowiska (np. środowisko kobiet) lub zgodnie z przepisami prawa łamią prawo do godności, co wielokrotnie ma miejsce podczas odsiadывania kar więzienia czy odbywania służby wojskowej. Drugi problem łączy się z tym, iż część państw nie wyraża zgody na podpisanie międzynarodowych paktów czy konwencji mających za zadanie chronić prawa człowieka bądź podpisuje je wybiórczo, w ten sposób nie zgadzając się z nakładanymi przez owe dokumenty restrykcjami. Najczęściej łamanym prawem jest tu

⁵⁵⁵ Przykładowo, to, że prawo do życia jest nieustannie łamane nie oznacza przecież, że samo prawo człowieka do życia jest złe.

⁵⁵⁶ Chociażby Białoruś, Kuba, Chiny czy Korea Północna.

prawo do życia, które w wielu państwach jest ograniczane poprzez przyzwolenie na karę śmierci uznawaną za element prewencji w walce z przestępczością⁵⁵⁷. Kolejną bolączką staje się szeroko pojęta płaszczyzna gospodarki, chodzi tu szczególnie o kraje słabo rozwinięte (zwłaszcza Afrykę i Amerykę Łacińską), gdzie niewykształcona ludność, dla której głównym problemem jest to, aby przetrwać, nie próbuje egzekwować swoich praw, gdyż często nie ma nawet świadomości ich posiadania. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest przyzwolenie na wykorzystywanie ludzi żyjących w nędzy – i, niestety, zwłaszcza dzieci – w ciężkich, często nieludzkich pracach noszących znamiona niewolnictwa. Jak widać, nie wystarczą przepisy prawa, nawet najbardziej doskonałe, jeśli nie ma woli państw, rządów, a nieraz tylko poszczególnych ludzi do ich przestrzegania. W tym miejscu należy także wspomnieć o takich sytuacjach, w których państwa w ramach prawa wewnętrznego lub międzynarodowego zastrzegają sobie możliwość ograniczenia lub zawieszenia praw i wolności człowieka, chociażby w momencie zagrożenia bezpieczeństwa państwa, kryzysu politycznego bądź epidemii czy kataklizmu naturalnego⁵⁵⁸.

Z powyższych przykładów można by wywnioskować, że nagminność łamania praw człowieka (legalnie bądź nie) wskazuje na konieczność bądź poważnej modyfikacji tych praw, bądź całkowitego ich zniesienia. Po co bowiem prawa, skoro i tak nikt ich nie przestrzega? Niedopuszczalne jednak jest, aby prawa człowieka (ich słusność bądź jej brak) rozpatrywać tylko i wyłącznie poprzez pryzmat ich przestrzegalności chociażby tylko dlatego, że nie stanowi ona żadnego wymiernego, a więc i słusznego wskaźnika do ich oceny. Poza tym, analizując prawa człowieka pod względem ich przestrzegalności możemy tylko stwierdzić sam fakt złamania danego prawa, jak również zakres i częstotliwość tego procederu. Dopiero analiza jakościowa poszukująca głębszych przyczyn zaistniałego stanu rzeczy czy to w samym prawie, kulturze, czy wreszcie w człowieku, a więc w sferach, gdzie prawa człowieka mają swoje ugruntowanie, może przynieść konstruktywną odpowiedź na zaistniały problem. Ugruntowanie praw człowieka wiąże się bowiem z istotą praw człowieka, a nie z wolą ich przestrzegania.

Nie mniej istotną bolączką współczesności, wyłaniającą się na płaszczyźnie dyskusji dotyczącej treści praw człowieka, staje się problem ciągłego powiększania zakresu praw ludzkich, być może nadmiernej ich pluralizacji. W pierwszym momencie można odnieść wra-

⁵⁵⁷ Np. Stany Zjednoczone, Chiny, Rosja.

⁵⁵⁸ Konwencja europejska z 1950 r. wyklucza jednak zawieszanie prawa do życia (z wyjątkiem przypadków śmierci podczas działań wojennych zgodnych z prawem – art.15.pkt 2), wprowadza zakaz tortur, poniżającego traktowania i karania, niewoli i poddaństwa oraz podkreśla zasadę nie działania prawa wstecz. Por. K. Motyka, *Prawa człowieka...*, s. 209-223.

zenie, iż jest to sytuacja komfortowa – im więcej bowiem praw, tym lepsza ochrona człowieka. Czy jednak jest tak w rzeczywistości? Pojawiające się wciąż nowe prawa człowieka czy wręcz całe grupy tych praw w efekcie najczęściej walki określonych grup społecznych, z jednej strony dają poczucie bezpieczeństwa (przynajmniej pozornego) określonej społeczności, z drugiej zaś strony mogą prowadzić do chaosu, w którym każde działanie ludzkie (zarówno dobry, jak i zły czyn) będzie mogło zostać usprawiedliwione przez jakieś – nazwijmy je – „pozorne prawo człowieka” czy „pozorny system praw człowieka”. Idąc za myślą socjologa P. L. Bergera, z którą trudno się nie zgodzić, iż nadmierny „[p]luralizm relatywizuje, zarówno w sensie instytucjonalnym jak i w świadomości jednostek”⁵⁵⁹, warto spojrzeć na prawa człowieka z perspektywy ich ciągłego poszerzania. To stwierdzenie w kontekście praw człowieka zaczyna nabierać głębszego sensu, kiedy przyjrzymy się, do jakich ich – być może – nadmiar może doprowadzić.

1. Po pierwsze w imię szeroko pojętego pluralizmu człowiek zostaje postawiony przed wyborem pomiędzy dotychczas niekwestionowanymi normami (często uznanymi przez niego za uniwersalne) a szerokim spektrum ich alternatyw. Konsekwencją możliwości wyboru z pomiędzy często nieuargumentowanych i niezhierarchizowanych możliwości jest pojawienie się subiektywizmu i wszelkich form relatywizmu.
2. Uszczegółowienie normy ogólnej często może doprowadzić do jej osłabienia. Jako przykład można podać tutaj prawa człowieka – jako normy ogólnej, i prawa kobiet – jako normy szczegółowej. Tworzenie dodatkowych uszczegółowień dla kobiet nasuwa przypuszczenie, że prawa człowieka nie wystarczają do tego, aby w rzeczywistości kobiety ochronić (czy kobieta to nie-człowiek?).
3. W kontekście praw ludzkich prowadzi to do braku zgody co do jednego katalogu praw człowieka nie mówiąc już o wspólnym ich ugruntowaniu, jak również do konieczności poszerzania wachlarza praw człowieka tak, aby wszyscy – w końcowym rezultacie – zostali usatysfakcjonowani, ponieważ mają do tego prawo.
4. Na płaszczyźnie instytucjonalnej sytuacja taka prowadzi może do powstawania nieograniczonej ilości różnorodnych instytucji zarówno tych walczących o prawa człowieka, jak walczących z tymi pierwszymi, ponieważ w swojej walce łamią one inne, równie istotne dla danej grupy prawa.

Kolejną grupę problemów można dostrzec na łamach filozofii prawa, gdzie odbywają się dyskusje pomiędzy zwolennikami pozytywizmu prawnego a propagatorami szkół prawa

⁵⁵⁹ P. L. Berger, *Relatywizm i fundamentalizm. Dwie twarze nowoczesności*, przekł. T. Bieroń, „Dziennik”, 38(129)/2006, s. 5.

naturalnego, tj. stanowiskami traktowanymi przez pryzmat alternatywy rozłącznej. Warto w tym miejscu pamiętać, że dla uzasadnienia praw człowieka dużo istotniejszą sprawą od samego sporu pomiędzy pozytywizmem prawnym a szkołami prawa naturalnego jest odpowiedź na pytanie, które z tych stanowisk daje większą gwarancję trwałości praw człowieka.

Jeśli chodzi o pozytywizm prawny, o czym już wielokrotnie była mowa, całkowicie odrzuca on ideę istnienia uniwersalnych praw człowieka, a więc praw mających swoje ugruntowanie poza normami prawa stanowionego. Nie ma tu zatem miejsca na jakiegokolwiek trwałe ugruntowanie praw ludzkich, gdyż jedynym dopuszczalnym twórcą owych praw staje się niedoskonały i śmiertelny człowiek, zaś jedynym ich źródłem stanowiona przez niego norma prawna. Pozostaje zatem szukanie ich wspólnego ugruntowania w koncepcjach szkół prawa naturalnego, czyli w tych stanowiskach, które uważają, że człowiek posiada pewne uprawnienia niezależnie od stanowionego prawa, a co najważniejsze stojące ponad tym prawem. Tu jednak także nie ma zgody co do ich wspólnego ugruntowania. Bowiem źródeł prawa naturalnego można szukać bądź w rzeczywistości transcendentnej – w Bogu, bądź w samym człowieku, m.in. w jego rozumie, w ludzkiej naturze czy godności. Jedyną bezsporną kwestią pozostaje więc przekonanie, iż prawa człowieka, będąc swoistymi uprawnieniami przysługującymi człowiekowi, są niezbywalne, nienaruszalne i przyrodzone. Pozostałe natomiast problemy kwitują słowa F. Kasparka, iż „zgodności o prawach naturalnych nie było i być nie mogło. Co głowa to rozum. Każdy rozum tedy inaczej brał rzecz i inne prawo uważał za prawo naturalne”⁵⁶⁰. Należy w tym miejscu wspomnieć o próbie szukania tzw. trzeciej drogi pomiędzy prawem naturalnym a pozytywizmem prawnym, postrzeganej także często jako próbie przerzucenia pomostu pomiędzy „klasyką” i „nowożytnością” na gruncie współczesnej filozofii praw człowieka. W tę dyskusję dobrze wpisuje się stanowisko wielokrotnie przytaczanego J. Finnisa – autora m.in. zamiennego stosowania terminu „prawa człowieka” z terminem „prawo (uprawnienie) naturalne”.

Zaproponowana w rozdziałach I-III systematyzacja problemów związanych z obszarami treści i obowiązywalności praw człowieka pozwoliła autorce niniejszych słów ustalić, że:

- 1) konieczność ochrony praw człowieka dostrzegają zarówno organizacje rządowe jak i pozarządowe, a także grupy wyznaniowe, co ma swoje wyraźne odzwierciedlenie w różnorodnych dokumentach;

⁵⁶⁰ F. Kasperek, *Filozofia prawa i jej stanowisko w dziedzinie nauk prawnych*, Kraków 1987, s. 28.

- 2) istnieje wielopłaszczyznowa realizacja praw człowieka na gruncie prawa międzynarodowego, jak również w prawodawstwie państw o demokratycznym ustroju;
- 3) prawa człowieka, aby mogły być określane mianem powszechnych, niezbywalnych i nienaruszalnych, nie mogą pozostać jedynie na płaszczyźnie prawa przedmiotowego, należy je potraktować jako swoiste uprawnienie (prawo podmiotowe) – konieczne jest więc przyjęcie w miarę szerokiej definicji prawa;
- 4) prawa człowieka, będące szczególnymi uprawnieniami mają swoje źródło w prawie naturalnym;
- 5) zakres obszaru życia ludzkiego chroniony przez prawa człowieka ciągle się poszerza – odzwierciedleniem tego faktu są chociażby kolejne generacje praw człowieka, jak również ilość dokumentów i instytucji stojących na straży tych praw.

Celem trzech pierwszych rozdziałów było przede wszystkim wprowadzenie w problematykę praw człowieka poprzez odniesienie się do szerokiego spektrum zagadnień i problemów z nimi związanych, jak również próba odpowiedzi na pytanie, czy wystarczające jest uzasadnienie owych praw biorąc pod uwagę jedynie obszary ich realizacji i treści. Powyższe rozważania ukazały, że uzasadnienie praw człowieka na tych płaszczyznach na pewno nie daje gwarancji ich przestrzegania, a tym bardziej konieczności ich istnienia. Tworzy się tu swoista zasada, że nawet najlepiej funkcjonującemu prawu pozytywnemu nikt i nic nie może zagwarantować jego niezmienności, a tym bardziej „bezgranicznej” obowiązywalności.

Ze względu na to, że prawa człowieka dotyczą każdego indywidualnego bytu ludzkiego, sprawą pierwszorzędną staje się odpowiedź na pytanie, w jaki sposób należy spojrzeć na człowieka rozpatrując prawa człowieka? W obliczu zniszczeń, jakich dokonano w imię ideałów (czy to równości, czy rasy, czy wiary czy chociażby praw religijnych), wydawać by się mogło, że idea praw człowieka jako przynależnych mu na mocy samego człowieczeństwa stanowi jedyną rację, która nie niesie ze sobą groźby fanatyzmu, terroryzmu, absolutyzacji itp. Czy takie postawienie sprawy jest jednak słuszne? Powszechnie uznaje się, iż człowiek stanowi najwyższą wartość, którą trzeba chronić, a także i to, że nie można człowieka rozpatrywać w oderwaniu od kultury, religii, historii, czyli wszystkiego tego, z czym on sam się utożsamia i w czym żyje. Istotne wydaje się więc takie podejście do ochrony praw człowieka, w którym w imię ochrony samego człowieka tj. ustrzeżenia go przed tym wszystkim, co określa się mianem „niehumanitarne”, nie pozbawia się go tego, co dla niego samego stanowi najwyższą wartość.

Próbie rozstrzygnięcia sporów o ugruntowanie praw człowieka utrudnia fakt, że niemalże cała współczesna filozofia, a tym samym także ta jej część, która bierze bezpośrednio

udział w dyskusji o prawach człowieka (a więc m.in. antropologia filozoficzna i kulturowa, etyka czy filozofia społeczna i polityczna) charakteryzuje się niezwykle bogactwem ujęć i stanowisk związanych wielokrotnie z tak zwaną „modą intelektualną”, która bardzo często neguje (z zasady) wszystko to, co dotychczas zostało przez filozofów powiedziane. Problemem może okazać się także dynamiczność przemian i związane z tym stale zmieniające się czynniki zarówno społeczne, polityczna, czy kulturowe i religijne.

Jeśli w obszarach treści i realizacji praw człowieka nietrudno zdobyć rozeznanie, chociażby dlatego, iż w dobie internetu dostęp do określonych dokumentów jak również zapoznanie się z zasadami działalności poszczególnych instytucji nie stanowi większego problemu, to rozpoznanie obszaru podstaw praw człowieka może nieść z sobą wiele trudności. Wynika to chociażby z problemu wieloaspektowości/wielopłaszczyznowości życia ludzkiego czy złożoności bytu określanego mianem człowieka.

Wzajemne relacje pomiędzy człowiekiem i kulturą są niewątpliwe. Faktem jest, iż każdy człowiek wzrasta i dojrzewa w jakiejś kulturze, która niesie ze sobą zespół norm, wartości, celów i wzorów zachowań. Ale prawdą jest także, że kultura rozwija się nie tylko spontanicznie, a człowiek nie musi wrastać w nią bezrefleksyjnie. Wręcz przeciwnie, „adaptacja do środowiska to znamię zwierząt”⁵⁶¹, człowiek natomiast działa świadomie, potencjalnie potrafi zatem odróżnić to, co wartościowe i pożądane, od tego, co za takowe jest tylko uznawane.

Jeżeli więc spojrzymy na kulturę jako na całość ludzkich zachowań i działań oraz ich wytworów to zauważymy, że z jednej strony na życie człowieka ogromny wpływ mają zarówno kultury polityczna czy ekonomiczna, jak również obyczaje, tradycje czy religie również stanowiące składnik danej kultury, z drugiej natomiast strony to właśnie od człowieka w dużej mierze zależy, jaka owa kultura była, jest i będzie.

Na przeszłość wpływu nie mamy, od nas zależy natomiast po części to, co w kulturze „dzieje się” współcześnie. Zależać od nas może także to, jaki w przyszłości cała kultura obierze kierunek – gdyż od świadomych ludzkich działań i decyzji wiele zależy. Jak jest? W odpowiedzi na to pytanie nasuwa się najczęściej obraz postmodernizmu, z całym szeregiem konsekwencji tej „trudnej współczesności”, o której jeżeli się pisze, to najczęściej z perspektywy kryzysu we wszystkich jej obszarach, w ten sposób równocześnie ukazując błędy całej postmodernistycznej wizji kultury. Ponowoczesność oskarżana jest obecnie o wszystko, poczynając od totalitaryzmów, po szeroko pojętą globalizację, a kończąc na upadku tradycji-

⁵⁶¹ S. Kamiński, *Jak uporządkować rozmaite koncepcje wartości*, [w:] tenże, *Jak filozofować?*, Lublin 1989, s.41.

nych norm i wartości. W owych krytycznych rozważaniach (będących często jedynie czystym krytykanctwem, a nie konstruktywną krytyką) zapomina się wielokrotnie o owej refleksyjności, świadomości i możliwości wartościowania, czyli o wszystkich tych atrybutach, które stanowią o naszym człowieczeństwie. Wydaje się więc, że jeśli współcześnie ma miejsce jakiegokolwiek kryzys, to jest to przede wszystkim kryzys myślenia. Nie bez „winy” jest tutaj oczywiście sama filozofia, na jej gruncie bowiem przebiega historia owego kryzysu: od oświeceniowej apoteozy rozumu po jego postmodernistyczną degradację.

Należy także pamiętać, iż postmodernistyczna wizja kultury nie jest jedyną możliwą perspektywą świata, kultury i człowieka XXI wieku. W całym wachlarzu koncepcji kultur – mniej lub bardziej wartościowych, należy więc poszukać takiego wartościowego podejścia, które pozwoli odpowiedzieć na pytania istotne dla samego sporu o ugruntowanie praw człowieka, tj. czy prawa człowieka są tylko elementem jednej kultury, czy może jakąś normą ponadkulturową, czy wreszcie może elementem kultury zachodniej – uważającej się za „wyższą” od pozostałych, a więc uzurpującej sobie prawo do narzucenia „własnej” idei praw człowieka innym, „niższym” kulturom?

Co ciekawe w dyskusjach prowadzonych na płaszczyźnie kultury, a szczególnie w kontekście związanego z nią kryzysu można dostrzec wysuwanie daleko idących wniosków, w których utożsamia się euroatlantycki kryzys kultury z tzw. kryzysem globalnym czyli całej współczesnej kultury. Poczynania Zachodu mają oczywisty wpływ na inne kultury, a skutki tego często są drastyczne – czym innym jednak jest wywoływanie określonego kryzysu a czym innym już walka z samymi jego konsekwencjami. Należy więc pamiętać, że takie nieprzemyślane często wydawanie osądów o globalnym kryzysie kultury, jak również tworzenie globalnych wizji naprawy świata może stanowić (i często stanowi) jeden z kontrargumentów zwolenników determinizmu kulturowego w dyskusji nad euroatlantyckim fundamentalizmem kulturowym.

Zwolennicy relatywizmu kulturowego swój główny zarzut w stosunku do praw człowieka formułują w postaci tezy, iż są one tworem kultury Zachodniej, sięgającej swoimi źródłami początków chrześcijaństwa, a więc są prawami tylko ograniczonej liczby ludzi - prawami nie uwzględniającymi innych kultur i religii, egoistycznymi prawami „ludzi Zachodu”. Tak więc, prawa człowieka, czy to w formie normatywnego zapisu czy filozoficznego postulatu, mające swoje korzenie w kulturze „starego kontynentu” i chrześcijaństwie, narzucając określony dla tej części świata system norm i wartości w żaden sposób nie uwzględniają potrzeb, a przede wszystkim postulatów innych kultur. Ów zarzut uzupełniany jest bardzo często tezą, oskarżającą całą cywilizację Zachodu o największe zło, jakie miało miejsce w dziejach

ludzkości: począwszy od wyniszczenia rdzennych kultur związanych pierwotnie z określonym terenem, czy to poprzez podboje związane z odkrywaniem nowych lądów, czy przymusową chrystianizacją, a kończąc na wyniszczeniu własnej rdzennej kultury, czego przykładem jest chociażby II wojna światowa i holocaust, a współcześnie wszelkie procesy uprzemysłowienia i komercjalizacji czy szeroko pojętej laicyzacji. Pojawia się więc pytanie, czy na gruncie kultury Zachodu można utworzyć system praw człowieka, uzurpujący sobie miano systemu uniwersalnego?

Prawdą jest, że kultura europejska uzurpuje sobie często prawo do posiadania jedyne-
go słusznego stanowiska w tej sprawie, ale chyba nie o to chodzi. Żadnym argumentem dla
potwierdzenia słuszności praw nie jest szukanie ich podstaw w kulturze mającej swe źródło
czy to w chrześcijaństwie, czy wielowiekowej tradycji europejskiej. I w tym miejscu docho-
dzimy do swoistego paradoksu. Z jednej strony mamy do czynienia z fundamentalizmem kul-
turowym w postaci tzw. etnocentryzmu (europocentryzmu) czy fundamentalizmu euroatlan-
tyckiego, który absolutyzując własny punkt widzenia nie dostrzega znaczenia innych pozaeu-
ropejskich kultur, innego niż zachodni sposobu myślenia tj. systemu prawnego, systemu war-
tości itp. Z drugiej strony mamy akceptację wielokulturowości, multikulturalizm (z ang. *mul-
ticulturalism*)⁵⁶², pociągający za sobą relatywizację kultur – akceptację, ale tylko na zasadach
stawianych przez Zachód. Ta coraz powszechniej znana we współczesnym świecie postawa
zwana etnonacjonalizmem, jest wyrazem dążenia do kulturowego, niekiedy również politycz-
nego usamodzielnienia się w ramach własnej etnicznej, religijnej i językowej wspólnoty, jak
również obroną wspólnoty przed otoczeniem uważanym za zagrożenie. Warto tutaj także
podkreślić, iż etnonacjonalizm z jednej strony popiera integrację regionalną czy wspólnoty
etniczne wewnątrz państw, z drugiej zaś wspiera ruchy separatystyczne i walczy przeciwko
procesom globalizacji. Politycznym wyrazem powyższej postawy na arenie międzynarodowej
jest między innymi wyżej już wspomniana tzw. polityka multikulturalizmu, a wraz z nią nie-
bagatelny problem do rozwiązania, który można zawrzeć w pytaniu, czy mniejszości kulturo-
we i religijne mają prawo do postępowania niezgodnie z prawami człowieka, ale za to zgod-
nie z własną kulturą, co gwarantują im chociażby prawa III generacji. Pojawia się tutaj kolej-
ny paradoks, którego przykładem jest chociażby sytuacja muzułmanów broniących swego
prawa do łamania praw człowieka (kobiet) na podstawie innego prawa człowieka gwarantują-
cego wolność praktykowania własnej religii. Innym skutkiem etnonacjonalizmu jest tzw. etni-
zacja polityki, a wraz z nią nasycanie polityki tendencjami nacjonalistycznymi i religijnymi.

⁵⁶² Szerzej A. Bronk, *Zrozumieć świat ...*, s. 171.

Szukanie ugruntowania praw człowieka tylko w rzeczywistości cywilizacji Zachodu z góry przekreśla jakikolwiek konsensus, chociażby ze zwolennikami tzw. monadycznej koncepcji kultury czy relatywizmu kulturowego. Jeśli uwzględnimy te stanowiska, a przede wszystkim ich sprzeciw dla tzw. uniwersalizmu praw człowieka, okazuje się, iż prawa człowieka w obecnej formie (z całym swoim uzasadnieniem i interpretacją) tracą swoją rację bytu, gdyż stanowią zagrożenie dla tych kultur – ich tradycji i obyczajów, które w ich formułowaniu nie brały udziału. Z punktu widzenia tych kultur prawa człowieka ogłaszane w formie międzynarodowych dokumentów wielokrotnie zaprzeczają tym prawom, których ludy czy narody przestrzegały od wieków.

Nie należy jednak zapominać o drugiej z możliwości, mianowicie, jeśli przyjmie się argumentację zwolenników determinizmu kulturowego, doprowadza się tym samym do sytuacji, w której prawa człowieka rozpatrywane jako słuszne w kontekście danej społeczności, narodu czy rasy mogą stracić swoje atrybuty powszechności, niezbywalności i nienaruszalności na rzecz użyteczności i interesowności. To bowiem, co słuszne dla danej grupy, wcale nie musi być słuszne dla wszystkich i *vice versa*. Następuje więc powrót do punktu wyjścia i do pytania o wspólne ugruntowanie praw człowieka.

Dojście do jakiejś zgody w tym przypadku wydaje się bardzo trudne, a może i niemożliwe. Zwolennicy koncepcji uniwersalnych i ponadkulturowych praw człowieka będą zgodnie bronić ich powszechności, niezbywalności i nienaruszalności przytaczając argumenty za słusznością własnego stanowiska chociażby przez odwoływanie się do koncepcji filozofii i religii jako kładących podstawę pod kulturę. Natomiast przeciwnicy takiego podejścia konsekwentnie odwoływać się będą do koncepcji głoszącej zdeterminowanie człowieka (jego spojrzenia na samego siebie i otaczający go świat) przez kulturę, w której wzrasta i żyje.

Reasumując poszukiwania wspólnego ugruntowania podstaw praw człowieka na płaszczyźnie kultury dochodzimy do wniosku, że:

- 1) kryzysy na płaszczyźnie kultury, jak i próby ich przewyciężania ukazują szerokie i różnorodne spektrum oczekiwań poszczególnych ludzi czy grup społecznych w stosunku do praw człowieka;
- 2) istnieje tendencja do przenoszenia kryzysu danej kultury na płaszczyznę globalną;
- 3) uznanie powszechności praw człowieka zależy od wcześniej przyjętej wizji kultury;
- 4) powszechne uznanie praw człowieka nie wiąże się z ich powszechnym ugruntowaniem na płaszczyźnie kultury;
- 5) koncepcja danej kultury związana jest z określoną wizją człowieka;

- 6) nieprzestrzeganie praw człowieka bezpośrednio i pośrednio związane jest z kryzysem człowieka we współczesnym świecie (szeroko pojętej kulturze).

W samej dyskusji dotyczącej ugruntowania praw człowieka, najważniejsze miejsce zajmie metafizyka człowieka (antropologia człowieka), a przede wszystkim stawiane, pod adresem szczególnego bytu, jakim jest człowiek, pytania typowo metafizyczne, m.in.: jaka jest istota i sposób istnienia człowieka? jaką człowiek znajduje pozycję wśród innych bytów oraz co konstytuuje i ostatecznie warunkuje jego pozycję w świecie? Pytania te o tyle wydają się ważne, iż zarówno filozofia prawa, w tym filozofia praw człowieka, jak również szeroko pojęta filozofia społeczna czy filozofia polityki korzystają w sposób bezpośredni bądź pośredni z metafizyki człowieka.

Aby odpowiedzieć na pytanie o ostateczną rację istnienia w życiu człowieka praw ludzkich, nie wystarczy tylko wiedzieć, czym owe prawa są i jakie są, ale przede wszystkim trzeba odpowiedzieć sobie na pytanie, kim jest człowiek. Dopiero rozważenie interesującego nas zagadnienia w świetle filozoficznych teorii człowieka pozwala dać odpowiedź na pytanie o zasadność bądź jej brak tak szeroko dyskutowanych praw, jak również pozwoli ustalić wzajemne relacje pomiędzy godnością, podmiotowością, człowieczeństwem, czyli tymi atrybutami, które bezpośrednio łączą się z samymi prawami człowieka. Nie należy zapominać, że każda koncepcja praw człowieka oparta jest najczęściej na jakiejś płaszczyźnie ideologicznej, ta natomiast niesie zawsze z sobą określoną wizję człowieka, społeczeństwa, państwa oraz otaczającej nas rzeczywistości. Inny obraz jednostki ludzkiej będzie tkwił u podstaw koncepcji praw człowieka zaproponowanej przez liberałów, inny przez konserwatystów, inny przez socjaldemokratów, a jeszcze inny przez systemy totalitarne. Ze stanowisk tych można wywnioskować ich odniesienie zarówno do godności ludzkiej, podmiotowości i człowieczeństwa, jak i do wartości leżących u podstaw tych praw, tj. wolności, równości, solidarności czy sprawiedliwości.

Na płaszczyźnie antropologicznej dyskurs o ugruntowanie praw człowieka dotyczy także sporu o pozycję człowieka w kosmosie i jego miejsce wśród innych bytów, toczący się pomiędzy zwolennikami optymalizmu i minimalizmu antropologicznego. Ci pierwsi uznający człowieka za szczytową postać bytu w naturalnej ewolucji świata, a także przypisujący mu wartość samą w sobie, nigdy nie zgodzą się ze zwolennikami stanowiska skrajnie przeciwnego głoszącego tezę o człowieku jako bycie mało znaczącym w całości wszechświata, jako wręcz nieporozumieniu ontycznym. Taki spór toczy się zapewne pomiędzy ekozofami, negującymi antropocentryzm, a w skrajnych przypadkach obstającymi za zmniejszeniem czy wręcz likwidacją populacji ludzkiej, a pozostałymi szkołami antropologicznymi. Należałoby

się w tym miejscu zastanowić, czy w ogóle warto mówić o ugruntowaniu praw człowieka, próbie szukania wspólnych wartości i celów dla człowieka, na płaszczyźnie stanowisk, które mają pejoratywny stosunek do samego człowieka, a tym samym jakichkolwiek praw ludzkich? Należy pamiętać jednak, iż wykluczenie z polemiki na temat wspólnego ugruntowania praw człowieka nie zwalnia z mówienia o niebezpieczeństwach, jakie niosą ze sobą takie skrajne koncepcje. A takim nurtem właśnie jest ekologia głębi (a na pewno jej odłam) czy ekoterroryzm.

Patrząc natomiast z drugiej strony na postawiony problem można by rzec, że rzeczą wspólną dla wszystkich stanowisk, które podejmują dyskusję nad prawami człowieka, jest uznanie istoty ludzkiej za szczytową postać bytu w dziejach ewolucji – tj. bytu mającego szczególną wartość, dzięki której przysługują człowiekowi prawa z racji tego, że jest człowiekiem. Oczywiście wachlarz koncepcji antropologicznych zawierających się w powyższym twierdzeniu będzie szeroki. Znajdować się tu będą zarówno stanowiska głoszące tzw. egoizm gatunkowy, czyli przekonanie o „uprzywilejowanym miejscu gatunku ludzkiego w przyrodzie”⁵⁶³, jego samoistnej wartości, z wszelkimi tego konsekwencjami. Jak zauważa etyk P. Singer, zwolennik przewyższenia partykularyzmu gatunkowego i gorący propagator przyznania praw także zwierzętom, podkreślanie godności ludzkiej ma sens w sytuacjach wszelkiego łamania praw człowieka, czyli w momencie wyrządzania człowiekowi krzywdy np. przez rasizm, poniżanie, wyzyskiwanie, zniewalanie. Owa godność nie powinna jednak służyć do głoszenia egoizmu gatunkowego, przez który inne stworzenia traktowane byłyby jako środki do zaspokajania ludzkich potrzeb⁵⁶⁴. Oczywiście znajdzie się w tym sporze cała grupa stanowisk pośrednich, proekologicznych, które uznając wyższość człowieka nad przyrodą wnioskować z niej będą obowiązek człowieka do ochrony całej natury, głosząc tzw. wychowanie ekologiczne, a tym samym będą walczyć o ochronę zwierząt czy środowiska naturalnego czyli wszystkich tych praw, które ujmuje tzw. III generacja⁵⁶⁵. Nie zabraknie tu także nurtów chrześcijańskich apelujących o szacunek dla człowieka i poszanowanie wartości życia, a także poszanowanie istot słabszych i niższych w rozwoju⁵⁶⁶.

⁵⁶³ Por. M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 2000, s. 47.

⁵⁶⁴ Szerzej P. Singer, *Animal Liberation. Towards an End to Man's Inhumanity to Animals*, London 1977, s. 35-37.

⁵⁶⁵ Należy przypomnieć, że na prawo do ochrony środowiska zwrócili uwagę zarówno uczestnicy pierwszej światowej konferencji poświęconej środowisku człowieka (Sztokholm, 1972r.). Temat ten powrócił także w 1992r. podczas światowej konferencji „Szczytu Ziemi” w Rio de Janeiro, gdzie zaapelowano o konieczność uwzględniania aspektów środowiska w planowaniu rozwoju i wzrostu gospodarczego, zwłaszcza w kontekście idei „trwałego rozwoju”.

⁵⁶⁶ W chrześcijaństwie człowiek, jego miejsce w świecie, wynika bowiem z ontycznej zależności człowiek-Stwórca.

Rozważając problem ugruntowania praw człowieka przez pryzmat antropologii filozoficznej istotny wydaje się więc głębszy namysł nad humanizmem tak akcentowanym w dyskusjach nad prawami człowieka, chociażby z tej przyczyny, iż uznaje człowieka za najwyższą wartość moralną i źródło wszelkich innych wartości. Okazuje się bowiem, iż to właśnie **humanizm** rozumiany jako „postawa afirmująca godność człowieka, traktowanego jako środek i szczyt wartości doczesnych oraz twórczy podmiot autonomicznych działań wyposażony w przysługujące osobie ludzkiej uprawnienia indywidualne i społeczne”⁵⁶⁷ jest tym wspólnym mianownikiem, który spaja wszystkie koncepcje praw człowieka, zarówno te chrześcijańskie, wskazujące na Boga jako na ostateczne źródło godności człowieka, jak i te laickie, wywodzące pojęcie godności z racjonalnych przesłanek.. Tak pojęty humanizm podkreślający zarówno podmiotowość, autonomię ludzkich działań, jak i godność człowieka, wpisuje się w rozumienie praw człowieka, jak i ich realizację, na płaszczyźnie praktycznej tj. na gruncie dokumentów i organizacji międzynarodowych.

Analiza płaszczyzny antropologicznej w kontekście praw człowieka pozwala na dojście do następujących wniosków:

1. U podstaw każdej koncepcji praw człowieka leży mniej lub bardziej wprost założona filozoficzna teoria człowieka;
2. Dla filozoficznego dyskursu, jaki toczy się pomiędzy zwolennikami i przeciwnikami praw człowieka, istotne miejsce zajmuje spór o pozycję człowieka w kosmosie i jego miejsce wśród innych bytów;
3. Rzeczą wspólną dla wszystkich stanowisk, które w dyskusji opowiadają się za prawami człowieka, jest uznanie istoty ludzkiej za szczytową postać bytu w dziejach ewolucji – tj. bytu mającego szczególną wartość, dzięki której przysługują człowiekowi prawa z racji tego, że jest człowiekiem;
4. Humanizm jest tym wspólnym mianownikiem, który spaja wszystkie koncepcje praw człowieka;
5. Wszystkie pozostałe płaszczyzny, na których przebiega spór o ugruntowanie praw człowieka, mają w swoich założeniach jakąś wizję człowieka, do której się odnoszą.

Pozostaje jeszcze płaszczyzna etyki, w ramach której dyskusja toczy się przede wszystkim o uznanie praw człowieka jako praw obiektywnych i uniwersalnych. Jak wiemy, nie wszyscy zgadzają się co do tego, że prawa człowieka istnieją obiektywnie, a więc niez-

⁵⁶⁷ S. Kowalczyk, *Humanizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii...*, s. 655.

leżnie od jakichkolwiek uwarunkowań zewnętrznych czy wewnętrznych, nie ma także zgody co do ich uniwersalności. Jak już wiadomo, główny spór, jaki toczy się na tym poziomie dyskusji, dotyczy konfliktu pomiędzy relatywizmem (kulturowym, historycznym) a uniwersalizmem (na płaszczyźnie opisowej)⁵⁶⁸ oraz pomiędzy relatywizmem a absolutyzmem (na płaszczyźnie normatywnej)⁵⁶⁹.

Tak więc na płaszczyźnie aksjologicznej można mówić o istnieniu dwóch głównych stanowisk w dyskusji nad prawami człowieka. Po pierwsze, można przyjąć koncepcję tzw. absolutyzmu etycznego, według której wszelkie przepisy prawa, w tym te dotyczące ochrony praw człowieka, mają swoją podstawę w stałych wartościach uniwersalnych. Po drugie, można szukać uzasadnienia negacji istnienia praw ludzkich w relatywizmie etycznym – tj. w stanowisku, które nie podejmuje się ani dyskusji, a tym bardziej orzekania na temat jednej, niezmienniej podstawy praw człowieka.

Nie można zaprzeczyć, iż bardzo trudne jest znalezienie na tym gruncie wspólnych źródeł praw człowieka. Pewne jest to, że aby mogły owe prawa służyć wszystkim ludziom bez względu na rasę, wiek, płeć, wyznanie, przekonanie itd., a chyba taki jest główny cel ich kodyfikatorów, z góry nie powinny one zakładać wyższości jakiegokolwiek kultury i wynikającego z niej systemu wartości, jak również całkowitego separowania się kultur. Idąca bowiem za takim podejściem destrukcyjna krytyka nie wnosi nic, co mogłoby umocnić wspólne ugruntowanie praw człowieka. W owej dyskusji istotne jest więc znalezienie takiej koncepcji kultury, w której mówienie o wspólnych prawach człowieka jest czymś oczywistym. Nie należy jednak pominąć i tych stanowisk, w których za wizją kultury z góry kryje się zanegowanie praw człowieka, czy to przez ich „nieprzystawalność” na płaszczyźnie różnych kultur będących w stosunku do siebie w relacji równorzędnej (np. kultura Zachodu - kultura Wschodu), czy to przez panującą różnorodność w obrębie określonej kultury. One także są istotne w samej dyskusji nad prawami człowieka i ich wspólnym ugruntowaniem.

W kontekście problematyki praw człowieka spór o miejsce człowieka w świecie i jego usytuowanie w kontekście kultury wydaje się istotny, gdyż to właśnie od przyjętej koncepcji jednostki ludzkiej zależne będzie spojrzenie na samego człowieka, jego miejsce w hierarchii bytów, ale przede wszystkim sposób podejścia do kultury i wartości, które dana kultura z sobą niesie. Patrząc natomiast z drugiej strony, wydaje się także, że żadna kultura, u której podstaw

⁵⁶⁸ Według relatywizmu kulturowego (w odmianie opisowej) ludzie różnych kultur (ale także środowisk, czy okresów historycznych) reprezentują odmienne w stosunku do siebie przekonania moralne. Por. I. Lazari-Pawłowska, *Relatywizm etyczny*, [w:] I. Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław 1992, s. 109-120.

⁵⁶⁹ Według relatywizmu kulturowego (w odmianie normatywnej) wszystkie kultury są jednakowo dobre, nie ma więc kultur gorszych i lepszych tj. wartość każdej kultury wraz z charakteryzującą ją koncepcją właściwego życia jest względna. Por. tamże, s. 109-120.

leży dobro człowieka, nie zaakceptuje takiej koncepcji wartości, która miałaby godzić w człowieka i przysługujące mu prawa. Czy pozostaje więc jakaś alternatywa dla tych koncepcji, które kładąc nacisk na odmiennność kultur, a przede wszystkim na odmiennność wartości oraz nieredukowalność ich do jakiegokolwiek wspólnego systemu, nie dopuszczają uniwersalnych praw człowieka przysługujących każdemu człowiekowi bez względu na wyznawaną religię, płeć, wiek, kulturę itd.? A inaczej, czy można znaleźć jakiś kompromis pomiędzy etnocentryzmem a uniwersalizmem?

Przyglądając się dyskusji na płaszczyźnie uniwersalizm – relatywizm kulturowy bardzo szybko można dojść do wniosku, iż rozstrzygnięcie sporu między tymi stanowiskami jest niemożliwe. Jakiegokolwiek pytania o prawa człowieka w odniesieniu do stałych i absolutnych wartości tracą całkowicie sens, ponieważ przez zwolenników relatywizmu (czy to historycznego, czy kulturowego) takie podejście do problemu uznawane jest za formę totalitaryzmu, a więc zagrożenie dla indywidualnych wolności człowieka. Natomiast dla zwolenników uniwersalizmu, konsekwencją wyboru relatywizmu kulturowego będzie uznanie totalnej relatywizacji wartości, a więc i przyznanie, iż każde podjęte przez człowieka działanie jest jedynie fragmentem dziejącej się historii jego życia, która ostatecznie zdaje się być mniej lub bardziej przypadkową sumą epizodów równoprawnych, bo przebiegających „poza dobrem i złem”, których jedyną pożądaną cechą winna stać się efektywność i skuteczność zaspokajania równie chwilowych potrzeb. Z tej perspektywy prawa człowieka stają się jedynie przypadkowymi prawami zależnymi od istniejących relacji: człowiek-człowiek, człowiek-kultura, człowiek-system państwowy.

Należy także pamiętać, że pomimo powszechnego uznania praw człowieka, sama idea praw człowieka i związana z nimi instytucjonalizacja ma zarówno swoich zwolenników, jak i wielu przeciwników. Jak zauważa I. Jakubowska-Branicka, przeciwnicy atakując koncepcję praw człowieka wprowadzaną przez współczesne państwa demokratyczne, atakują ją z dwóch przeciwstawnych powodów. Po pierwsze zarzucają jej to, że jest ona koncepcją absolutystyczną, która poprzez wprowadzanie idei praw człowieka do polityki narzuca innym kulturom swój punkt widzenia, swój system wartości czyniąc je uniwersalnymi, po drugie zaś widzą w niej daleko posunięty relatywizm, zmierzający do zatracenia moralnych kategorii dobra i zła na rzecz tolerancji dla wszelkiej odmienności⁵⁷⁰.

Podążając za myślą J. Maritaina, iż pomimo sprzecznych poglądów teoretycznych możliwe jest dojście do czysto praktycznego uzgodnienia katalogu praw człowieka, wydaje

⁵⁷⁰ I. Jakubowska- Branicka (red.), *Prawa człowieka. Tolerancja i jej granice*, Warszawa 2002, s. 12-13.

się, że jedynym rozwiązaniem dającym szansę na jakikolwiek konsensus (nie tylko na płaszczyźnie praktycznej, ale także od pewnego momentu na płaszczyźnie teoretycznej) w dyskusji nad wspólnym ugruntowaniem praw ludzkich jest przyjęcie tak zwanego uniwersalizmu postulowanego, czyli koncepcji nie zakładającej, a przede wszystkim nie narzucającej z góry wspólnego wzorca moralnego, lecz jak pisze Lazari-Pawłowska, postulującej taki wzorzec⁵⁷¹. Czy jednak zaproponowanie postulowanego uniwersalizmu chociażby po części rozwiązuje spór o wspólne ugruntowanie? Wydaje się, że tak. Funkcję takiego pierwopisu może spełnić chociażby *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, która od momentu ustanowienia stała się prawozorem, podstawą najważniejszych międzynarodowych paktów czy konwencji chroniących prawa człowieka, jak również dokumentów wewnątrzpaństwowych. Z punktu widzenia filozofii – szczególnie antropologii – *Deklaracja* jest dokumentem, który przede wszystkim stawia człowieka na pierwszym miejscu, gwarantując mu prawa z samego tylko faktu bycia człowiekiem, zaś katalog zawartych w niej praw jest gwarantem poszanowania ludzkiej godności. Natomiast z punktu widzenia aksjologii, a co wydaje się w tym momencie najważniejsze, nie wyklucza ona żadnej kultury, a więc i odmienności, a wartości przez nią podkreślane nie godzą ani w wierzących w Boga, ani w tych, którzy szukają ugruntowania owych praw w innej rzeczywistości. Nie należy bagatelizować także faktu, iż w rozważaniach nad postulowanym „wzorcem” równie istotnym aspektem (obok strony teoretycznej) staje się także płaszczyzna emocjonalna. Niewątpliwie *Deklaracja* jest takim dokumentem, który wywołuje pozytywne reakcje i daje (trzeba wierzyć, że nie tylko pozorne) poczucie stabilizacji i bezpieczeństwa, czego dowodem jest chociażby uznanie jej przez tak liczną grupę państw, poszczególne środowiska, jak i indywidualnych ludzi.

Rozważając ugruntowanie praw człowieka na poziomie etyki nasuwają się więc następujące wnioski:

1. Na płaszczyźnie etyki nie ma wspólnej zgody co do ugruntowania praw człowieka, czego odzwierciedleniem jest chociażby spór pomiędzy uniwersalizmem a relatywizmem kulturowym;
2. Możliwe jest przyjęcie tak zwanego *uniwersalizmu postulowanego*, czyli koncepcji nie zakładającej, a przede wszystkim nie narzucającej z góry wspólnego wzorca moralnego.

⁵⁷¹ Należy tu zwrócić uwagę, iż takie rozwiązanie nie jest możliwe dla wszystkich skrajnych relatywnych koncepcji. Por. I. Lazari-Pawłowska, *Relatywizm etyczny...*, s. 119-120.

Przechodząc do pozytywnego i systematycznego aspektu rozprawy trzeba wskazać najważniejsze rezultaty rozważań, służące jak się wydaje, budowie filozoficznej refleksji nad prawami człowieka i ich współczesnym ugruntowaniem.

Co najmniej dwie podstawowe konkluzje pojawiają się w związku z postawionymi w pracy pytaniami:

- *Czy istnieje możliwość wspólnego ugruntowania praw człowieka?*
- *Czy istnieje wspólny element – element, który różne koncepcje (stanowiska) w sporze nad prawami człowieka łączy?*

Analizy zawarte w pracy ukazały, iż odpowiedzi na powyższe pytania nie można poszukiwać nie uwzględniając obszarów i poziomów dyskusji.

UGRUNTOWANIE PRAW CZŁOWIEKA

OBSZAR	POZIOMY DYSKUSJI	WSPÓLNY ELEMENT	PRÓBY KONSENSUSU
OBSZAR PODSTAW	poziom antropologiczny	humanizm	-----
	poziom etyki	brak	uniwersalizm postulowany
	poziom kultury	brak	-----
	poziom filozofii prawa	brak	szeroka definicja prawa
OBSZARY TREŚCI I REALIZACJI	poziom prawa	Międzynarodowa zgoda co do konieczności ochrony praw człowieka	
	poziom instytucji	Międzynarodowa współpraca państw w ochronie praw człowieka, działalność wielu organizacji pozarządowych	

W namyśle nad wspólnym ugruntowaniem praw człowieka najmniej istotną rolę odgrywają spory, w których zwolennicy i przeciwnicy określonych koncepcji czy stanowisk „przerzucają” się argumentami przemawiających za tymi prawami. Ważne natomiast jest przede wszystkim to, aby nie mylić poziomów, na których prowadzi się dyskurs o prawach człowieka i ich zasadności. Inaczej bowiem przebiegać będzie namysł nad prawami człowieka na płaszczyźnie antropologicznej (czy w ogóle w obszarze podstaw praw człowieka), gdzie główny akcent kładziony jest na samą istotę praw człowieka, inaczej natomiast na poziomie ekonomicznym (obszarze treści i realizacji), gdzie priorytetem najprawdopodobniej stanie się ich aspekt pragmatyczny czyli możliwość ich realizacji.

Pierwszą istotną konkluzją, do której autorka niniejszych rozważań doszła dokonując analizy poziomów i obszarów dyskusji nad prawami człowieka, jest wniosek, iż na poziomie koncepcji praw człowieka nie udaje się wykryć konsensusu co do ich głębiej sięgającego ugruntowania. Po drugie jednak, istnieje wśród zwolenników praw człowieka pewien konsens – nazwijmy go – „ramowy”. Tę ramę stanowi **humanizm**, traktujący człowieka jako byt szczególny, wartość szczególną – ale tu już: z różnych powodów – uzasadniającą istnienie szczególnych praw istoty, będącej człowiekiem, jako istoty wyższej od pozostałych bytów, w każdym razie w kosmosie materialnym. Humanizm zatem łączy, ale humanizm bardzo różnie ugruntowywany. W dodatku zgoda ta chwieje się mocno, kiedy tylko przechodzi się do konkretyzowania prawa człowieka, zwłaszcza kiedy usiłuje się wprowadzać prawa tzw. trzeciej generacji, rozumiane jako prawa grup kulturowych, które popadają w konflikt z prawami ludzkimi jednostki. (Jak w przytoczonym wcześniej przykładzie naruszania ludzkich praw kobiet w imię prawa grup muzułmańskich do życia wedle reguł ich religii czy kultury). Czy ów humanizm jako wspólna podstawa uznawania praw człowieka stanowi jednak wystarczającą podstawę dla praktycznej obowiązywalności i egzekwowania ich realizacji?

Może po prostu należy przyjąć za fakt to, iż prawa człowieka mają jedyną wspólną i akceptowaną przez wszystkich podstawę swej obowiązywalności na gruncie bycia-prawem-stanowionym, a poza tym mają różne uzasadnienia filozoficzne, które szczęśliwie spotykają się w tej samej formule prawnej. Istotne jest to, że zwolennicy praw człowieka pomimo sporów na płaszczyźnie ideologicznej dostrzegają w człowieku „byt szczególny” – byt, którego należy bezwzględnie chronić. Może brak konsensusu nie jest tu przypadkiem? Może wolność człowieka jako kluczowe prawo człowieka właśnie nie dopuszcza dalej idącej zgody w określeniu głębszego fundamentu humanizmu, stanowiącego niewątpliwie wspólny płytszy fundament? Tu odsłania się perspektywa odsłaniająca dalsze horyzonty badawcze niż te, które autorka wyznaczyła sobie w niniejszej pracy. Pozostaje niedosyt, nader dotkliwy także dla autorki tych słów, ale ramy pracy doktorskiej trzeba w tym miejscu domknąć, zresztą ze świadomością wielu niedopowiedzeń i niepełności rozważań pomieszczonych w obrębie tych ram.

BIBLIOGRAFIA:

DOKUMENTY PRAWNE:

- Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993, s. 435-456.
- Deklaracja Niepodległości z 4 lipca 1776r.*, [w:] *Powszechna historia państwa i prawa. Wybór tekstów źródłowych*, M. J. Ptak, M. Kinstler, Wrocław 1999, s. 331-334.
- Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 26 sierpnia 1789r.* [w:] *Prawa człowieka. Wprowadzenie, wybór źródeł*, K. Motyka, Lublin 2004.
- Europejska Karta Socjalna*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993, s. 221-246.
- Karta Narodów Zjednoczonych*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993, s. 9-15.
- Karta zasad działania organizacji pozarządowych*, www.osektorze.ngo.pl, 10 V 2005.
- Konstytucja RP*, Warszawa 1997.
- Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993, s. 173-196.
- Konwencja Praw Dziecka*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993, s. 137-168.
- Konwencja w sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Kobiet*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993, s. 99-116.
- Magna Charta Libertatum*, przekł. P. Sołtysowa, [w:] *Powszechna historia państwa i prawa. Wybór tekstów źródłowych*, M.J. Ptak, M. Kinstler, Wrocław 1999, s. 282-289.
- Międzynarodowa Konwencja w sprawie Likwidacji Wszelkich Form Dyskryminacji Rasowej*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993, s. 79-98.
- Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych* [w:] *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993, s. 25-40.
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993, s. 41-67.
- Paryska Karta Nowej Europy*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993, s. 289-296.
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993, s. 15-24.
- Proclamation of Teheran*. Proclaimed by International Conference on Human Right at Teheran on 13 May 1968, www.ksg.harvard.edu, 10.X.2006.

Protokół Pierwszy do Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993, s. 197-199.

Protokół Szósty do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności dotyczących zniesienia kary śmierci, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993, s. 207-209.

Statut Rady Europy, [w:] *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik (red.), Toruń 1993, s. 169-172.

The Cairo Declaration on Human Rights in Islam, Adopted and Issued at the Nineteenth Islamic Conference of Foreign Ministers in Cairo on 5 August 1990, www.religlaw.org, 10.X.2006.

LITERATURA PRZEDMIOTU:

- Adamczyk M., Pastuszka S.,** *Konstytucje Polskie w Rozwoju Dziejowym 1791-1982*, Warszawa 1985, „Gazeta Prawna”, 84/2005.
- Andrzejczuk R.,** *Prawa człowieka podstawą prawa narodów do samostanowienia*, Lublin 2004.
- Andrzejczuk R.,** *Uzasadnienie, prawa narodów do samostanowienia. Prawa człowieka podstawą prawa narodów do samostanowienia*, Lublin 2002.
- Arendt H.,** *Kondycja ludzka*, przekł. A. Łagodzka, Warszawa 2000.
- Arendt H.,** *Korzenie totalitaryzmu*, przekł. D. Grinberg, Warszawa 1989.
- Arystoteles,** *Etyka Nikomachejska*, przekł. D. Gromska, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa 2000.
- Arystoteles,** *Retoryka*, przekł. H. Podbielski, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa 2001.
- Banaszak B., A. Bisztyga, K. Complak, M. Jabłoński, R. Wieruszewski, K. Wójtowicz,** *System ochrony praw człowieka*, Zakamycze 2003.
- Bartnicki A., Michalek K., Rusinowa I.,** *Encyklopedia historii Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Warszawa 1992.
- Bauman Z.,** *Prawodawcy i tłumacze*, przeł. A. Tanalska [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, R. Nycz (red.), Kraków 1996, s. 269-298.
- Bauman Z.,** *Wolność*, przekł. J. Tokarska-Bakir, Kraków 1995.
- Bauman Z.,** *Życie na przemiał*, przekł. T. Kunz, Kraków 2004.
- Berger P. L.,** *Relatywizm i fundamentalizm. Dwie twarze nowoczesności*, przekł. T. Bieroń, „Dziennik”, 38(129)/2006, s. 4-6.
- Bocheński J.,** *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993.
- Böhme G.,** *Antropologia filozoficzna. Wykłady z Darmstadt*, przekł. P. Domański, Warszawa 1998.
- Böhme H.,** *O niewyobrażalności teraźniejszości i o przyszłym miejscu człowieka*, [w:] *Kultura techniki. Studia i szkice*, E. Schütz (red.), przekł. I. i S. Sellmer, Poznań 2001, s.476-494.
- Bronk A.,** *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998.
- Buckle S.,** *Prawo naturalne*, przekł. P. Łuków [w:] *Przewodnik po etyce*, P. Singer (red.), Warszawa 2000, s. 199-213.
- Buksiński T.,** *Racjonalność współdziałań*, Poznań 1996.
- Buksiński T.,** *Trzy demokracje*, [w:] *Idee filozoficzne w polityce*, T. Buksiński (red.), Poznań 1998, s. 55-87.
- Burke E.,** *Refleksje o Rewolucji Francuskiej*, przekł. S. Magala, „Pismo literacko-artystyczne”, 8/1986, s. 129-134.
- Chlewiński Z., Zaleski Z.,** *Godność*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.), Lublin 1997, s.260-262.

- Ciągwa J., Lityński A.,** *Teksty źródłowe z historii państwa i prawa polskiego (1864-1945)*, Katowice 1974.
- Cycon M. T.,** *O państwie. O prawach*, przekł. I. Żółtowska, Kęty 1999.
- Czajkowski J.,** *Budujcie nowe społeczeństwo. Społeczeństwo, naród, państwo w myśli Jana Pawła II*, Kraków 1991.
- Czajkowski J.,** *Społeczeństwo, naród, państwo w myśli Jana Pawła II*, Kraków 1991, s. 50-51.
- Danecki J.,** *Islam*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 5, T. Gadacz, B. Milerski (red.), Warszawa 2002, s. 79-85.
- Delsol Ch.,** *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, przekł. M. Kowalska, Kraków 2003.
- Dłubacz W.,** *ABC etyki społecznej – polityki*, „Człowiek w Kulturze”, 4-5/1995, s. 209-223.
- Dumont L.,** *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éd. Du Seuil, Paris 1983.
- Dumont L.,** *Szkice o indywidualizmie. Wartość – u współczesnych i u innych*, przekł. M. L. Kalinowski, „Literatura na świecie”, 8-9/1988, s. 196-232.
- Finkelkraut A.,** *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*, przekł. M. Fabjanowski, Warszawa 1999.
- Finnis J.,** *Niesprawiedliwe prawa w społeczeństwie demokratycznym*, „ETHOS”, 61-62/2003, s. 130-142.
- Finnis J.,** *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, przekł. K. Lossman, Warszawa 2001.
- Folaron S.,** *Człowieczeństwo – iluzja czy rzeczywistość*, [w:] *Człowieczeństwo – iluzja czy rzeczywistość*, S. Folaron (red.), Częstochowa 1994, s. 59-66.
- Forycki R.,** *Kilka uwag o prawie naturalnym*, [w:] *Powrót do prawa ponadustawowego*, M. Szyszkowska (red.), Warszawa 1999, s. 25-46.
- Freud Z.,** *Kultura jako źródło cierpień*, przekł. R. Reszke, Warszawa 1995.
- Fukuyama F.,** *Koniec człowieka*, przekł. B. Pietrzyk, Kraków 2004.
- Galston W. A.,** *Cele liberalizmu*, przekł. A. Pawelec, Kraków 1999.
- Geremek B.,** *Litość i Szubienica. Dzieje nędzy i miłosierdzia*, Warszawa 1989.
- Giddens A.,** *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*, przekł. J. Serwański, Poznań 2001.
- Gilson E.,** *Tomizm*, przekł. J. Rybałta, Warszawa 1998.
- Godin Ch.,** *Koniec ludzkości*, przekł. Z. Pająk, Kraków 2004.
- Gronowska B., Jasudowicz T., Mik C. (red.),** *Prawa człowieka – dokumenty międzynarodowe*, Toruń 1993.
- Hajduk Z.,** *Prawo przyrody*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.), Lublin 1997, s. 446-447.
- Hales E. E. Y.,** *Rewolucja Jana XXIII*, przekł. E. Życieńska, Warszawa 1967.
- Hallowell J. H.,** *Moralne podstawy demokracji*, przekł. J. Marcinkowski, Warszawa 1993.
- Hart H. L. A.,** *Pojęcie prawa*, przekł. J. Woleński, Warszawa 1998.

- Heller W.**, *Hannah Arendt: źródła pluralizmu politycznego*, „Pisma Filozoficzne”, t. LXXI, Poznań 2000.
- Herbut J.** (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997.
- Herbut J.**, *Prawo naturalne*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, J. Herbut (red.), Lublin 1997, s. 443- 446.
- Hobbes T.**, *Elementy filozofii*, przekł. Cz. Znamierowski, Warszawa 1956.
- Hobbes T.**, *Lewiatan*, przekł. C. Znamierowski, Warszawa 1954.
- Höffe O.**, *Immanuel Kant*, przekł. A. M. Kaniowski, Warszawa 1995.
- Holda J., Holda Z., Ostrowska D., Rybczyńska J.A.**, *Prawa człowieka. Zarys wykładu*, Zakamycze 2004.
- Jabłoński M.**, *Afrykański regionalny system ochrony wolności i praw*, [w:] *System ochrony praw człowieka*, J. Skóra (red.), s. 221-261.
- Jabłoński M.**, *Wolności i prawa jednostki w regionalnym systemie Ligi Państw Arabskich*, [w:] *System ochrony praw człowieka*, J. Skóra (red.), s. 263-289.
- Jackowski J. M.**, *Bitwa o Polskę*, Warszawa 1993.
- Jakubowska- Branicka I.** (red.), *Prawa człowieka. Tolerancja i jej granice*, Warszawa 2002.
- Jan Paweł II**, Encyklika *Evangelium vitae*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t.2, Kraków 1996, s.641-754.
- Jan Paweł II**, Encyklika *Laborem exercens*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t.2, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), Rzym – Lublin 1997, s. 203-242.
- Jan Paweł II**, Encyklika *Redemptor hominis*, Warszawa 1979.
- Jan Paweł II**, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t.2, Kraków 1996, s. 321-378.
- Jan Paweł II**, *Kultura i perspektywy przyszłości świata*, spotkanie z intelektualistami Uniwersytetu w Coimbrze, 15 maja 1982r., [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 2, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), Rzym – Lublin 1997, s. 261-268.
- Jan Paweł II**, *Mężczyznę i niewiastę stworzył ich*, Lublin 1981.
- Jan Paweł II**, *Orędzie do Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku 2 X 1979*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 2, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), Rzym – Lublin 1997, s. 85-98.
- Jan Paweł II**, *Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju 1981*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 2, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), Rzym – Lublin 1997, s. 171-180.
- Jan Paweł II**, *Przemówienie w Uniwersytecie Narodów Zjednoczonych*, Hiroszima, 25 lutego 1981r., [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t.2, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), Rzym – Lublin 1997, s. 187-194.
- Jan Paweł II**, *Upowszechnianie, uniwersalność, zmysł humanizmu – autentyczne wartości każdej kultury*. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury Buenos Aires, 12 kwietnia 1987, [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, Rzym-Lublin 1988, s. 409-416.

- Jan Paweł II**, *W imię przyszłości kultury*, przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t.2, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), Rzym – Lublin 1997, s. 115-128.
- Jan Paweł II**, *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia. Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju 1 I 1988*, Warszawa 1988.
- Jan XXIII**, Encyklika „*Mater et magistra*” o współczesnych przemianach społecznych w świetle nauki chrześcijańskiej, Paryż 1963.
- Jan XXIII**, Encyklika „*Pacem in terris*” o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), Rzym – Lublin 1997, s. 269-304.
- Jaroszyński P.**, *Demokracja a prawa człowieka*, „Człowiek w Kulturze”, 3/1994, s. 225-229.
- Jaroszyński P.**, *Globalizm*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, T. 3, Lublin 2002, s. 795-799.
- Jaskólska J.**, *Powody i okoliczności proklamowania Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Człowiek w Kulturze”, 11/1998, s. 27-49.
- Jaskólska J.**, *Treść Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, „Człowiek w Kulturze”, 11/1998, s. 49-99.
- Kamela P.**, *Koncepcja minimalna treści prawa natury H.L.A. Harta i jej oddziaływanie w Polsce*, [w:] *Powrót do prawa ponadustawowego*, M. Szyszkowska (red.), Warszawa 1999, s. 301-315.
- Kaminski G.**, *Prawa człowieka w Chinach*, [w:] *Prawa Człowieka. Geneza, koncepcje, ochrona*, B. Banaszak (red.), Wrocław 1993, s. 76-91.
- Kamiński S.**, *Jak filozofować?*, Lublin 1989.
- Kant I.**, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przekł. M. Wartenberg, Kęty 2001.
- Karolak S. J.**, *Semantyczne i praktyczne uwarunkowania wyrażenia „ius naturalne”*, [w:] *Powrót do prawa ponadustawowego*, M. Szyszkowska (red.), Warszawa 1999, s. 47-61.
- Kasperek F.**, *Filozofia prawa i jej stanowisko w dziedzinie nauk prawnych*, Kraków 1987.
- Kępiński M. A.**, *Prawo do posiadania własności*, [w:] *Prawa człowieka. Model prawny*, R. Wieruszewski (red.), Wrocław. Warszawa. Kraków 1991, s. 423-437.
- Kiepas A.**, *Moralne warunki zachowania człowieczeństwa w cywilizacji technicznej*, [w:] *Człowieczeństwo – iluzja czy rzeczywistość*, S. Folaron (red.), Częstochowa 1994, s. 93-106.
- Klages L.**, *Człowiek i ziemia*, [w:] *Kultura techniki. Studia i szkice*, E. Schütz (red.), przekł. I. i S. Sellmer, Poznań 2001, s. 178-192.
- Kołodkowski L.**, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006.
- Kołodkowski L.**, *Po co nam prawa człowieka*, „Gazeta wyborcza”, 25-26 X 2003, s. 11-13.
- Kondziela J. J.**, *Osoba we wspólnotach. Z zagadnień etyki społecznej, gospodarczej i międzynarodowej*, Katowice 1987.
- Kowalczyk S.**, *Człowiek a społeczność*, Lublin 1994.

- Kowalczyk S.**, *Człowiek, społeczność, wartość*, Lublin 1995.
- Kowalczyk S.**, *Liberalizm i jego filozofia*, Katowice 1995.
- Kozera B., Augustyn R.**, *Marksistowskie widzenie rzeczywistości*, Opole 1987.
- Krąpiec M. A.**, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1986.
- Krąpiec M. A.**, *Godność*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 15-17.
- Krąpiec M. A.**, *Ludzka wolność i jej granice*, Lublin 2004.
- Krąpiec M. A.**, *O ludzką politykę!*, Katowice 1995.
- Krąpiec M. A.**, *Prawa człowieka i ich zagrożenia*, „Człowiek w Kulturze”, 3/1994, s. 5-111.
- Kuźniar R.**, *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2004.
- Kymlicka W.**, *Braterstwo*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, R. E. Goodin, P. Pettita (red.), Warszawa 1998, s. 472-488.
- Kymlicka W.**, *Współczesna filozofia polityczna*, przekł. A. Pawelec, Kraków 1998.
- Lasocik Z.**, *Kilka uwag o roli organizacji pozarządowych w państwie demokratycznym*, Warszawa 1994, [w:] www.osektorze.ngo.pl, 10 V 2005.
- Lazari-Pawłowska I.**, *Etyka. Pisma wybrane*, Wrocław 1992.
- Leon XIII**, Encyklika „*Rerum novarum*”, Kraków 1931.
- Leś E.**, *Działalność dobroczynna w Europie i Ameryce. Tradycje i współczesność*, [w:] www.ngo.pl, 10 V 2005.
- Lévinas E.**, *Filozoficzne określenie idei kultury. Dane etnograficzne*, przekł. B. Skarga, „*Studia Filozoficzne*”, 9/1984, s. 25-34.
- Lévinas E.**, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana 1972.
- Lévinas E.**, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye 1961.
- Lévi-Strauss C.**, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris 1973.
- Locke J.**, *Dwa traktaty o rządzie*, przekł. Z. Rau, Warszawa 1992.
- Locke J.**, *List o tolerancji*, przekł. L. Joachimowicz, Warszawa 1963.
- Łopatka A.**, *Jednostka, jej prawa człowieka*, Warszawa 2002.
- Marks K.**, *W kwestii żydowskiej*, przekł. nie ustalony [w:] *Dziela*, K. Marks, F. Engels, t. 1, Warszawa 1961.
- Martin H. P., Schumann H.**, *Pułapka globalizacji. Atak na demokrację i dobrobyt*, Wrocław 1999.
- Maryniarczyk A.**, *Dekalog a prawo naturalne*, „Człowiek w Kulturze”, 3/1994, s.133-151.
- Maryniarczyk A., Grendeka E., Zawojcka T., Szymaniak A.** (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t.4, Lublin 2003.
- Maryniarczyk A.**, *Wolność a prawda*, [w:] Z. Zdybicka, J. Herbut, A. Maryniarczyk, A. Łyskawka, N. Szutta (red.), *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin 1997, s. 309-319.

- Materiały edukacyjne MPH Polskiego Czerwonego Krzyża*, www.pck.org.pl, 7 V 2005.
- Mazurek F. J.**, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001.
- Mazurek F. J.**, *Od mitów do renesansu praw społecznych człowieka*, „Człowiek w Kulturze”, 11/1998, s. 99-127.
- Mazurek F. J.**, *Podstawy moralno-prawne globalizacji gospodarczej*, [w:] *Państwo narodowe a proces globalizacji*, E. Okoń-Horodyńska (red.), Katowice 2000.
- Mazurek F. J.**, *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*, Lublin 1991.
- Mazurek F. J.**, *Godność osoby ludzkiej podstawą praw człowieka*, Lublin 2001.
- Michalska A.**, *Podstawowe prawa człowieka w prawie wewnętrznym a paktów praw człowieka*, Warszawa 1976.
- Michalska A.**, *Prawa człowieka w systemie norm międzynarodowych*, Warszawa 1982.
- Mocek S.**, *Moralne podstawy życia politycznego*, Warszawa 1997.
- Motyka K.**, *Prawa człowieka. Wprowadzenie. Wybór źródeł*, Lublin 2004.
- Niemczuk A.**, *Między bytem a wartością: problem podmiotu*, [w:] *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, Z. J. Czarnecki (red.), Lublin 1999, s. 11-42.
- Nowak M.**, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, Poznań 1993.
- Nowak M.**, *Trzy generacje praw człowieka ich znaczenie w świetle przesłanek ideowych i historycznych oraz w świetle ich genezy*, [w:] *Prawa człowieka. Geneza, koncepcje, ochrona*, Banaszak B. (red.), Wrocław 1993, s. 105-119.
- Nowicki M.**, *Prawa człowieka a organizacje pozarządowe*, [w:] *Uniwersalizm praw człowieka. Idea a rzeczywistość w krajach kultur pozaeuropejskich*, K. Tomala (red.), Warszawa 1998.
- Ossowska M.**, *Normy moralne*, Warszawa 2000.
- Paine T.**, *Rights of Man Cammon Sense and Other Political Writings*, Oxford 1998.
- Paweł VI**, Encyklika „*Populorum origressio*” o popieraniu rozwoju ludów, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), Rzym – Lublin 1997, s. 391-416.
- Piechowiak M.**, *Filozofia praw człowieka*, Lublin 1999.
- Piechowiak M.**, *Koncepcja wolności w projekcie Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z. Zdybicka, J. Herbut, A. Maryniarczyk, A. Łyskawka, N. Szutta (red.), Lublin 1997, s. 523-532.
- Piechowiak M.**, *Projekt konstytucji RP i prawa człowieka*, „Człowiek w kulturze”, 6-7/1995, s. 227-249.
- Pismo Święte Nowego Testamentu* (Biblia Tysiąclecia), Poznań 1995.
- Pius XI**, Encyklika „*Mit brennender Sorge*” o położeniu Kościoła katolickiego w Rzeszy Niemieckiej, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), Rzym – Lublin 1997, s. 103-126.
- Pius XI**, Encyklika „*Quadragesimo anno*” o odnowieniu ustroju społecznego i dostosowaniu go do normy prawa Ewangelii, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), Rzym – Lublin 1997, s. 67-102.

- Pius XII**, Encyklika *Summi Pontificatus*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), Rzym – Lublin 1997, s. 127-156.
- Pius XII**, *Przemówienie na uczczenie pięćdziesiątej rocznicy ogłoszenia encykliki „Rerum novarum” papieża Leona XIII. 1 VI 1941*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), Rzym – Lublin 1997, s. 169-180.
- Pius XII**, *Przemówieniu wigilijnym wygłoszone 24 XXII 1942r.*, [w:] *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, t. 1, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), Rzym – Lublin 1997, s. 181-198.
- Platon**, *Prawa*, przekł. M. Maykowska, Warszawa 1960.
- Podrez E.**, *Godność*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 17-22.
- Prawa człowieka trzeciej generacji*, www.unic.un.org.pl, 7 II 2005.
- Rau Z.**, *Wstęp*, [w:] *Dwa traktaty o rządzie*, J. Locke, Warszawa 1992.
- Rawls J.**, *Teoria sprawiedliwości*, przekł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994, s. 87.
- Reale G.**, *Historia filozofii starożytnej*, przekł. E. I. Zieliński, t.1, Lublin 1999.
- Reeve A.**, *Własność*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, R. E. Goodin, P. Pettita (red.), przekł. C. Cieśliński, M. Poręba, Warszawa 1998, s. 711-722.
- Renaut A.**, *Era jednostki. Przyczynek do historii podmiotowości*, przekł. D. Leszczyński, Wrocław 2001.
- Rousseau J. J.**, *Umowa społeczna*, przekł. A. Peretiatkowicz, Kęty 2002.
- Rousseau J.J.**, *Rozprawa o naukach i sztukach*, [w:] *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, J.J. Rousseau, tłum. H. Elzenberg, Warszawa 1956.
- Rousseau J.J.**, *Trzy rozprawy o filozofii społecznej*, przekł. H. Elzenberg, Warszawa 1956.
- Sade D.A.F.**, *La Philosophie dans le boudoir*, Gallimard 1976.
- Salij J.**, *Prawo naturalne a prawo pozytywne*, „Znak”, 11/1992, s. 43-55.
- Schooyans M.**, *Wolność ludzka a uczestnictwo w polityce*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z. Zdybicka, J. Herbut, A. Maryniarczyk, A. Łyskawka, N. Szutta (red.), Lublin 1997, s. 159-166.
- Self P.**, *Socjalizm*, [w:] *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, R. E. Goodin, P. Pettita (red.), Warszawa 1998, s.432-462.
- Sikora P.**, *Podmiotowość, uprzedmiotowienie, alienacja*, [w:] *Studia nad ideą podmiotowości człowieka*, Z. J. Czarnecki (red.), Lublin 1999, s. 101-120.
- Singer P.**, *Animal Liberation. Towards an End to Man's Inhumanity to Animals*, London 1977.
- Skarga B.**, *Emmanuela Lévinasa kultura immanencji*, „Studia Filozoficzne” 9 (226)/1984, s. 137-151.
- Skarga B.**, *Tożsamość i różnica*, Kraków 1997.
- Skolimowski H., J. K. Górecki**, *Zielone oko Kosmosu. Wokół ekofilozofii w rozmowie i esejach*, Wrocław 2003.

- Skolimowski H.**, *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, Wrocław 1991.
- Skolimowski H.**, *Musimy się odnaleźć na Wielkiej Kanwie Życia*, www.przyrodapolska.pl, XII 2005.
- Skolimowski H.**, *Nadzieja-Matką Mądrych. Eseje o ekologii*, Łódź 1990.
- Skolimowski H.**, *Wizje Nowego Millenium*, Kraków 1999.
- Skorowski H.**, *Prawa człowieka*, [w:] *Słownik społeczny*, B. Szlachta (red.), Kraków 2004, s. 960-969.
- Skorowski H.**, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1999.
- Sofokles**, *Antygona*, przekł. K. Morawski, Katowice 1998.
- Sójka-Zielińska K.**, *Drogi i bezdroża prawa*, Wrocław 2000.
- Spengler O.**, *Zmierzch Zachodu*, przekł. J. Marzęcki, Warszawa 2001.
- Stawrowski Z.**, *O niemoralności i moralności polityki*, „Znak”, 6/1998, s. 33-43.
- Stawrowski Z.**, *O zapomnianej solidarności*, „Znak”, 8/2000, s. 60-68.
- Stawrowski Z.**, *Prawo naturalne i jego sens*, „CIVITAS studia z filozofii polityki”, 6/2002, s. 9-34.
- Stępień K.**, *Afirmacja prawa naturalnego czy pozytywizm prawny*, „Człowiek w Kulturze” 6-7/1995, s. 251-260.
- Styczeń T.**, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1995.
- Sutor B.**, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie chrześcijańskiej nauki społecznej*, Warszawa 1994.
- Szewczyk A., G. Jyż**, *Rzymskie prawo prywatne*, Katowice 1993.
- Sztumski J.**, *Człowieczeństwo jako efekt rozwoju i alienacji gatunku ludzkiego*, [w:] *Człowieczeństwo – iluzja czy rzeczywistość*, Folaron S. (red.), Częstochowa 1994, s.155-158.
- Szyszkowska M.** (red.), *Filozofia prawa*, Warszawa 2001.
- Szyszkowska M.** (red.), *Powrót do prawa ponadustawowego*, Warszawa 1999.
- Szyszkowska M.**, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989.
- Szyszkowska M.**, *Filozofia prawa i jej współczesne znaczenie*, Warszawa 2002.
- Szyszkowska M.**, *Filozoficzne interpretacje prawa*, Warszawa 1999.
- Szyszkowska M.**, *Teorie prawa natury XX wieku w Polsce*, Warszawa 1982.
- Szyszkowska M.**, *U źródeł współczesnej filozofii prawa*, Warszawa 1972.
- Św. Tomasz z Akwinu**, *Summa teologiczna*, t.13 (*Prawo*), przekł. P. Belch OP, Londyn 1985.
- Taylor Ch.**, *Kilka refleksji na temat solidarności*, „Znak”, 8/2000, s. 22-34.
- The Encyclopedia of Democracy*, Routledge, London 1995.
- Tischner J.**, *Wiara w mrocznych czasach*, „Znak”, 4/1992, s. 28-35.
- Tischner J.**, *Etyka solidarności*, Warszawa 1984.

- Tischner J.**, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002.
- Tokarczyk R.**, *Filozofia prawa*, Lublin 2004.
- Tokarczyk R.**, *Klasycy praw natury*, Lublin 1988.
- Tokarczyk R.**, *Sprawiedliwość jako naczelną wartość i zasada prawa*, [w:] *Powrót do prawa ponadustawowego*, Szyszkowska M. (red.), Warszawa 1999, s. 182-200.
- Tugendhat E.**, *Wykłady o etyce*, przekł. J. Sidorek, Warszawa 2004.
- Tybułski W., Wachowiak A., Wiśniewski R.**, *Historia filozofii i etyki do współczesności. Źródła i komentarze*, Toruń 2002.
- Vasak K.**, *Avant-projet de troisième pacte international relatif aux droits de solidarité*, [w:] *Les dimensions universelles des droits de l'homme*. Publié avec le concours de l'UNESCO, A. Lapeyer, F. De Tinguy, K. Vasak (red.) Bruxelles 1990.
- Vasak K.**, *Les différentes catégories des droits de l'homme*, Publié avec le concours de l'UNESCO, A. Lapeyer, F. De Tinguy, K. Vasak (red.) Bruxelles 1990.
- Walzer M.**, *Pluralizm a socjaldemokracja*, PS 3-4/1998, www.lewica.pl, 6 III 2002.
- Waśkiewicz H.**, *Drugie odrodzenie prawa naturalnego*, „Roczniki Filozoficzne”, t. X, zeszyt 2, 1962, s. 115-153.
- Waśkiewicz H.**, *Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, „Chrześcijanin w świecie”, 63-64/1978.
- Wellman C.**, *Solidarity, the Individual and Human Rights*, www.prawaczlowieka.pl, 04 II 2005.
- Węgierek M.**, *Kilka myśli o starożytnym Wschodzie i współczesnym Zachodzie*, „Wschód-Zachód”, 9/1999, www.most.org.pl, IV 2005.
- Wieruszewski R.**, *ONZ-owski system ochrony praw człowieka*, [w:] *System ochrony praw człowieka*, J. Skóra (red.), Zakamycze 2003, s. 57-114.
- Wojtyła K.**, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym – Lublin 1991.
- Wojtyła K.**, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982.
- Wojtyła K.**, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.
- Wroczyński K.**, *Demokratyczne państwo prawne*, „Człowiek w Kulturze”, 3/1994, s. 151-160.
- Wroczyński K.**, *O realistyczną filozofię prawa – polskie doświadczenia*, [w:] *Wolność we współczesnej kulturze*, Z. Zdybicka, J. Herbut, A. Maryniarczyk, A. Łyskawka, N. Szutta (red.), Lublin 1997, s. 533-541.
- Wroczyński K.**, *O źródłach treści praw człowieka*, „Człowiek w Kulturze”, 11/1998, s. 161-177.
- Wróblewski Z.**, *Ekologii filozofia*, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Lublin 2002, s. 67-77.
- Zajadło J.**, *Filozoficzne podstawy paktów praw człowieka*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 15(1987).
- Zakrzewska J.**, *Konstytucja i obywatele*, „Znak”, 11/1992, s. 31-42.

Zdybicka, J. Herbut, A. Maryniarczyk, A. Łyskawka, N. Szutta (red.), *Wolność we współczesnej kulturze*, Lublin 1997.

Zoll A., *Konstytucyjne aspekty w życiu publicznym*, [w:] J. Miklaszewska (red.), *Polityka i świat wartości*, Kraków 1998, s. 23-33.

STRONY INTERNETOWE:

www.arabia.pl

www.ksg.harvard.edu

www.lewica.pl

www.ngo.pl

www.osektorze.ngo.pl

www.przyrodapolska.pl

www.unic.un.org.pl

www.prawaczłowieka.pl

www.most.org.pl

www.religlaw.org

www.ksg.harvard.edu